

دراسة عربية وإسلامية

٩

- * تذوق ابن قتيبة للنظم القرآني
٠ أ.د. منير سلطان
- * نحن وقضية التراث الفلسفي العربي
٢٣ أ.د. عاطف العراقي
- * خمس مشكلات حقيقية أمام
الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر
٤١ أ.د. حامد طاهر
- * المصطلح ودلالته في الدرس
الصوتي عند العرب (القسم الثاني)
٥٥ د. رفعت الفرتواي
- * محاولات تيسير النحو العربي
٧٧ أ.د. صبرى إبراهيم السيد
- * نحو أدب إسلامي مقارن
١٠١ أ.د. الطاهر أحمد مكي
- * عبد الله الطائي وآفاق
الشعر العماني المعاصر
١١٣ أ.د. أحمد درويش
- * عمود الشعر : دراسة في المصطلح النثري
١٢٧ أ.د. توفيق الفيل

يشترك في إصدار هذه السلسلة

١ . د . محمد حماسة عبد اللطيف ١ . د . محمد عبد الهادي سراج

د . رفعت القرنواي د . سلوى ناظم

د . حسن البنداري

المراسلات : ١ . د . حامد طاهر — كلية دار العلوم — جامعة القاهرة
ج ٢٠٠٤ ع

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الجزء التاسع

بحمد الله وعونه ، يصدر الجزء التاسع من سلسلة « دراسات عربية وإسلامية » التي بدأ صدور أول أجزاءها سنة ١٩٨٣ . ومعنى هذا أن عمرها الآن قد بلغ ست سنوات ، ورصيدا من الأبحاث الجامعية قارب الثمانين بحثا في مختلف فروع اللغة العربية وآدابها . والثقافة الإسلامية وفروعها .

كانت الصعوبات في البداية كثيرة . ولم يكن الجانب المادي المتعلق بالتمويل أهمها . وإنما الذي واجتهه السلسلة بحدة كان هو محاولة التهيئ عن مثل هذا العمل التطوعي في ميدان الثقافة . وقيل يومها :

كيف يجرؤ انسان بمفرده على عمل لا تقوم به إلا مؤسسة يكاملها ؟! قال لي هذا الكلام الكاتب الصحفي الكبير الأستاذ مصطفى أمين .

ومع ذلك ، فقد تمت الاستفادة من كل ما قيل . وكانت منذ الجزء الرابع نقطة التعاون المثمر مع مجموعة من خيرة الزملاء ، اقتنعوا بفكرة السلسلة ، وقدموا من أموالهم وجهدهم الكثير من أجل استمرارها ، ودعمها ...

ثم جاء تقدير اللجان العلمية الدائمة بالجامعات حافزا آخر على المواصلة ، وأهم مر ذلك كله نظرة الرضا لدى من يقرأ أحد أجزاء السلسلة ، المتفردة بخطها العلمي الخالص في العالم العربي كله .

إن أي ملاحظة لتصحيح العيوب مقبولة . وكل مساهمات أساتذة الجامعات لنشر بحوثهم في السلسلة يتم الترحيب بها ، وذلك من أجل وضع لجنة صحيحة في البنية الثقافية لاجتماعاتنا المعاصرة .

حاولنا في هذا الجزء أن نجرب الجمع التصويري ، وهو مكلف ، وأن نحسن من نوعية الورق ، وهو يتزايد باستمرار .. ولكن الله وحده هو المعين ، وهو ولي التوفيق ،
المشرف على السلسلة

حامد طاهر

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

تذوق ابن قتيبة للنظم القرآني

أ. د. منير سلطان*

في التذوق الفني :

العمل الفني^(١) ، هو الشكل الذي اختاره الفنان وسيلةً للتعبير عن الحياة ، وتكتمل دورة نموه بوصوله إلى « الأحياء » ليتذوقوه .. ، وهو حين يعبر عن الحياة ، يصوغ آرائه في أفكار مرتديةً الثوب الذي يروق صانع هذا العمل الفني ، ويجيد الأداء عن طريقه ، ليسهل وصول أفكاره إلى المخاطبين ، فقد يختار لها الكلمة وسيلةً ، أو الثعثة ، أو الحركة ، أو الكتلة ، أو الصوت ، أو اللون ، ومن الكتلة يكون الأدب ، ومن الثعثة تكون الموسيقى ، ومن الحركة يكون الرقص ، ومن الكتلة يكون النحت ، ومن الصوت يكون الغناء ، ومن اللون يكون الرسم .. ، كلها فنون تتبادل فيما بينها الأخذ والعطاء ، والتأثير والتأثر ، وعليها جميعاً ، يُطلق مصطلح « العمل الفني » .

والتذوق الفني هو الاستجابة المباشرة للجمال في العمل الفني ، والتواصل القائم بين ما يقوله الفنان وبين المخاطب ، فيحكم المتذوق مباشرةً بالجودة أو الرداءة على ما يتذوقه من عمل ، وهو انطباعي بعيد عن الموضوعية الصارمة ، تأثرى يتغير بتغير الظروف المحيطة ثقافيًا واجتماعيًا .

(١) استلذا النقد والبلاغة ، يساعد لجامعي قطر وعين جيس .

(١) قمة دراسات نقدية أجريت للتذوق حديثاً عاملاً ، منها : أصول النقد الأدبي ، لأحمد الشايب ، ص ١١٩ ، ط ٦ .
والأسس الجمالية في النقد العربي ، د. حر الدين إسماعيل ، ص ٧٩ ، ط دار الفكر العربي . والنقد الأدبي الحديث ، د. أحمد كمال زكي ، ص ٣٩ ، ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ م . والأسس الفنية للإبداع الفني في الشعر خاصة ، د. مصطفى سويف ، ص ١٦١ ، ط دار المعارف ١٩٦٩ م . والزمان من التذوق الأدبي ، د. مصطفى الجربني ، ص ٥٩ ، ط منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٢ م . وفازح النقد الأدبي ، د. محمد زغلول سلام ، ١٩٧١ ، ط دار المعارف ١٩٦٤ م . وفي فلسفة النقد ، د. عبد الحميد بونني ، ص ١٨٣ ، ط دار المعرفة . وفلسفة الجمال في الفكر المعاصر ، د. محمد زكي العشماوي ، ص ١٤٦ ، ط دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٠ م . هذا دراسات النقد واللاعن القدماء المبكرة في كتب النقد والبلاغة .

وعادة ما يكون انعكاسا لموقف المتذوق من طبيعة الأعمال الفنية التي يعايشها ويحكم عليها بتذوقه .

وحينا يصاب المتذوق بالملل إلى التقليد ، أو التعصب ، أو بنقص الخبرة ، أو يكون مسائرا للشعور الجمعي تجاه عمل فني معين ، أو لديه موانع شخصية من الفقة ، أو غراية ، أو حسد أو مرض عضوي أو نفسي ، يقع أسيرا لهذه المعوقات ، التي لا تنصف العمل الفني ، ولا تسمح لمؤثراته الجمالية أن تتخلل ذاته ، فيكون حكمه مُقلقا يستأثر العجز عن التواصل مع العمل الفني .

ومن الغريب أن هذه المعوقات تكاد تلازم العملية التذوقية ، على اختلاف في الدرجات ، وتباين في الأثر ، ملازمة العناصر المكونة للقدرة على التذوق ، ومن العسير تحجيب هذه المعوقات عن التذوق ؛ لأنه ذاتي انطباعي .

والفرق بين تذوق العمل الفني البشري ، وتذوق النظم القرآني الإلهي ، أن الأول نتلوقة ونحن نتحرش به ، نرضى عنه ، أو نغضب منه ، مدركين أن هناك الأفضل دائما . أما النظم القرآني ، فتذوقه مؤمنين أنه : « من الله العزيز الحكيم »^(٢) ، وأنه : ﴿ لا تبدل لكلمات الله ﴾^(٣) ، وأن تذوقنا له محكوم بقدراتنا الحسية ، محكوم بمقولنا البشرية ، بثقافتنا المحدودة ، بآلياتنا الفكرية المتخولة ، مقترن برهافة حسنا ، ونضوج خيالنا ، وتمكينا من علوم اللغة وعلوم الدين ، وسائر العلوم السنية .

تذوق النظم القرآني ذاتي شخصي ، يقوم على ترجيح معنى على معنى ، لأسباب مرتبطة بالتذوق نفسه ، وخصائصه ومكوناته الحسية والثقافية ، ولكنه مرتبط بالشرعية الدينية ، والصحة اللغوية .

وتذوق ابن قتيبة وأضرابه للنظم القرآني ، نوع من التذوق البصير بطبيعة الفن الذي يتصدى له ، وهو تذوق محكوم بالانثناء إلى منهج معين يرتضيه المتذوق ويعرف به ، بل ويدافع عنه .

وابن قتيبة من أصحاب الحديث ، تتلمذ لطائفة من أعلام عصره من أشهرهم : أحمد بن سعيد اللحياني ، صاحب الفقيه أبي عبيد القاسم بن سلام ، وكذا أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم المعروف بابن راهويه (ت ٢٣٨ هـ) ، وهو إمام جليل في الفقه والحديث ، وحرمة

(٢) سورة الأحقاف : ١٦ / ٢ .

(٣) سورة يونس : ١٠ / ٦٤ .

بن يحيى التجيبي صاحب الشافعي (ت ٢٤٣ هـ) ، والقاضي يحيى بن أكرم (ت ٢٤٢ هـ) ، وغيرهم في الفقه والحديث . ومن اللغويين ، تلميذ لأبي عبد الله محمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣١ هـ) . وأبي إسحاق إبراهيم بن سفيان الزبدي (ت ٢٤٩ هـ) ، تلميذ سيويه ، وأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٦ هـ) ، والأصمعي (ت ٢١٦ هـ) ، وأبي حاتم السجستاني اللغوي (ت ٢٤٨ هـ) ، والرياشي النحوي (ت ٢٥٧ هـ) تلميذ الأصمعي ، وغيرهم من رجال اللغة والأدب^(٤١) .

وآثرت أن يكون درسي لتذوق ابن قتيبة من خلال كتاب من أشهر ما صُفِّحَ حول النظم القرآني ، وهو « تأويل مشكل القرآن » ، ليكون بحثي مُحدِّثًا .

أولاً : كتاب « تأويل مشكل القرآن الكريم »^(٤٢) :

هال ابن قتيبة ما رأى من كثرة الشكوك التي تثار حول القرآن الكريم ، والمطاعن التي تُصنَّعُ نغوه ، وخشى أن تكون عاقبة أمرها حُسْرًا وسوارًا للأغمار والأحداث ، فانتدب نفسه لدرئها .

فبدأ كتابه بالحكاية عن الطاعنين ، فسرد مطاعنهم على اختلاف مزاعمها ، ثم عقد أبواباً للرد عليهم في وجه القراءات وما ادَّعَوْه على القرآن من اللحن ، وما تحلوه من التناقض والاختلاف في آية ، وما قالوه في التشابه . ثم ذكر بعد ذلك أبواب الجواز لأن أكثر غلط المتأولين كان من جهته ، وبسببه تشعبت الطرق ، واختلفت التَّحْلِيلُ ، ثم أفرد باباً في تأويل الحروف التي ادَّعى على القرآن بها الاستحالة ، وفساد النظم ، فتحدث عن الحروف المقطعة ، واختلاف المفسرين فيها ، ثم خُصَّص من الكلام عليها إلى الكلام على مشكل سور القرآن ، فذكر ما في السُّور منه ثم يُؤَوَّلُهُ ، ولكنه لم يرتب السُّور حسب ترتيبها المعروف في المصحف ، بل ذكرها حسباً عنَّ له من المشكل فيها ، وقد لا يستوفي الكلام على المشكل في السور التي يذكرها ، فيعيد ذكرها مرة أخرى أو مرات ، مثلما فعل في سورة « البقرة »

(٤١) انظر مقدمة تحقيق كتاب « تأويل مشكل القرآن » للسيد أحمد صقر ، ط المكتبة العلمية ، الطبعة الثالثة ١٩٨٦ م ، من ص ١ - ٨٧ ، وما يماثله من مصادر ، و « ابن قتيبة » للدكتور إسحاق موسى الحسيني ، ترجمة هاشم باغلي ، ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ص ٣٠٩ . ومقدمة « غريب القرآن » لابن قتيبة ، تحقيق د . عبد الله الجبوري ، ط العراق ، بغداد ١٩٧٧ م ، و « ابن قتيبة » للدكتور عبد الحميد سند الجندى ، ط الهيئة المصرية العامة للثقافة ، سلسلة أعلام العرب ، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٤٢) استعتمد على النسخة التي حققها السيد أحمد صقر ، ط المكتبة العلمية ، المدينة المنورة ، الطبعة الثالثة .

و « الأنعام » و « النحل » و « النساء » ، ثم عقد بابا في « اللفظ الواحد لمعاني المختلفة » تحدث فيه عن ثمانية وأربعين لفظا من الألفاظ التي جاءت في القرآن الكريم متحدة المباني مختلفة المعاني ، كلفظ « القضاء » ولفظ « البلاء » ... الخ ، ثم يذكر بابا في « تفسير حروف المعاني وما شاكلها من الأفعال التي لا تنصرف » ، تحدث فيه عن أربعة وثلاثين حرفا مثل « لولا » و « لا جرم » و « هلم » ... الخ ، ثم ختم كتابه بباب « دخول بعض حروف الصفات مكان بعض » ، وتحدث فيه عن خمسة عشر حرفا ، مثل « في » حينما تكون مكان « على » ، و « الباء » مكان « عن » ... الخ .

وقد فرض عليه الهدف من تأليف الكتاب عرضا يتواءم مع طبيعة الموضوع المطار ، فقد كان محكوما بآراء مطروحة لا تفر من عرضها ، مطلقا بتقنيدها أو التوفيق بينها ، لذا تعرض لطوائف من المخالفين ، منهم المعتزلي والشيوعي والمرجعي ، فلزم أن يخاطب كل أناس بما يفهمهم .

وفي غضون هذا عرض لقضايا أسلوبية ذات أهمية بالغة ، فبين أن القرآن اتسم بلون معجز من الإيجاز لا يتسنى لغيره أن يحيط بما تحته من معاني إلا بالضرب في أشكال من الإطنال والإسهاب ، فقد « جمع القرآن الكثير من معانيه في القليل من لفظه »^(٦) ، يقول ابن قتيبة : « فإن شئت أن تعرف ذلك ، فتدبر قوله سبحانه : ﴿ تَجِدُ الْعَفْوَ وَأُمْرًا بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ »^(٧) ، كيف جمع له بهذا الكلام كُلُّ تَحْلِيٍّ عَظِيمٍ ، لأن في أخذ العفو صلة القاطعين ، والصفح عن الظالمين ، وإعفاء المائمين ، وفي « الأمر بالعرف » ، تقوى الله ، وصلة الأرحام ، وصون اللسان عن الكذب ، وغيض الطرف عن الحرمات ، وإنما سُئِلَ هذا وما أشبه « عرفا » و « معروفا » ، لأن كل نفس تعرفه ، وكل قلب يعظمه إليه ، وفي الإعراض عن « الجاهلين » : الصبر والحلم وتنزيه النفس عن مجازاة السفيه ، ومنزعة اللجوج^(٨) .

وبين أن القرآن الكريم لا يُتَرَجَّمُ ، لأن « للعرب الجوارات في الكلام ، ومعناها : طرق القول وما أخذه ، ففيها الاستعارة والتشيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار ، والتعريض والإفصاح والكتابة والإيضاح ، ومخاطبة الواحد ومخاطبة الجميع ، والجميع خطاب الواحد ، والواحد والجميع خطاب الاثنين ، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، ولفظ العموم لمعنى الخصوص ... وبكل هذه المذاهب نزل

(٦) تأويل مشكل القرآن : ص ٣ .

(٧) سورة الأعراف : ٧ / ١٩٩ .

(٨) تأويل مشكل القرآن : ص ٤ ، ٥ .

القرآن ، ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة^(٩) .
وكذلك يشمر إلى أن المشابه من القرآن^(١٠) سر من أسرار إعجازه لأنه « لو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفاً حتى يستوى في معرفته العالم والجاهل ، لبطل التفاضل بين الناس ، وسقطت الهبة ، وماتت الخواطر »^(١١) .
وأن الشعراء حين يبالغون في الوصف لا يَنسَبون فيه إلى الإغراط وتجاوز المقدار ، لأن ذلك جائز حسن ، ومثله ما ورد في القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا كُرَيْقُوتُكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ ﴾^(١٢) ، ويريد أنهم ينظرون إليك بالعداوة نظراً شديداً يكاد يزلقك من شدته ، أى يسقطك^(١٣) .

ثانياً : التزام ابن قتيبة بالمنهج اللغوي :

وأقصد بالمنهج اللغوي ، منهج جماعة علماء اللغة الأوائل ، وتلاميذهم من اللغويين والنحاة الذين كانوا يهتمون بصحة الصياغة العربية للجملة ، وسلامتها ومطابقتها لما تداولته العرب من أساليب ، وهم قد اتخذوا لغة القرآن حُجَّة ، وشعر الجاهلية قدوة ، وأقوال السلف هدياً ، ولم يستريحوا كثيراً للتجديد والطفرة ، وربطوا بين رسالة الفن ورسالة الحفاظ على لغة الدين الخنيف .

ومن أعلامها أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ) ، والخليل بن أحمد (ت ١٧٠ هـ) ، وسيبويه (ت ١٨٠ هـ) ، وأبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٦ هـ) ، والأصمعي (ت ٢١٦ هـ) ، وابن سلام الجعفي (ت ٢٣١ هـ) ، والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) ، والزجاج (ت ٣٣٨ هـ) ، وغيرهم .

وهذا ابن قتيبة يجعل الكلمة لا الجملة أساساً للعبارة ، ويحرص على إثبات أن أسلوب القرآن قد جاء موافقاً لمذاهب العرب في الكلام ، ويحتج بأهل اللغة وأصحاب التفسير ،

(٩) تأويل مشكل القرآن : ص ٢١ .

(١٠) يقول : وأصل التشابه : أن يُشَبَّهَ الشيءُ في الظاهر ، والمعنىان مختلفان ... ثم قد يقال لكل ما غيظ ودق : متشابه ، وإن لم تقع الغيرة فيه من جهة التشبه بغيره ... ومثل التشابه « المشكل » ومعنى مشكلاً ، لأنه أشكل ، أى داخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله ... ثم قد يقال لما غيظ - وإن لم يكن غموضه من هذه الناحية - مشكل . (تأويل مشكل القرآن ص ١٠١ ، ١٠٢) .

(١١) تأويل مشكل القرآن : ص ٨٦ .

(١٢) سورة القلم : ٦٨ / ٥١ .

(١٣) تأويل مشكل القرآن : ص ١٧٠ وما بعدها .

ويحرص على إيضاح معاني الألفاظ ، فالجهل بمعناها ، أو بفروع معناها ، أدى إلى الهجوم على النظم القرآني .

أ - اللفظ عند ابن قتيبة لا التركيب الفني أساس تدقيق العبارة :

التركيب الفني عند اللغويين تركيب لغوي يتألف من ألفاظ لا بد أن يتوافر لها الدقة والصحة والسلامة ، والجهل بها يؤدي إلى الجهل بما تركب منها ، وقد يكون للفظ معنى واحدًا ، أو عدة معان ، أو يقصد به معنى حقيقيا ، أو مجازيا ، أو يتقدم عن موضعه أو يتأخر ، أو يحذف ، أو يتكرر ، أو يخاطب به الواحد خطاب الجميع ، أو الجميع خطاب الواحد ، أو الواحد والجميع خطاب الاثنين ، أو يقصد بلفظ الخصوص معنى العموم ، أو بلفظ العموم معنى الخصوص ، وبكل هذا نزل القرآن الكريم ، وبكل هذا تكلم العرب .

ومن هنا انطلق اللغويون ، انطلقوا من أن « سلامة البنية الأساسية تؤدي بالضرورة إلى سلامة البنية الفنية » ، بغض النظر عما في هذه المقولة من صواب أو خطأ .

ويترتب على هذا أن يكون الفحص في الصواب والخطأ ، ما قاله فصحاء العرب لأنهم أصحاب اللغة ، وبلغتهم نزل القرآن الكريم ، وهذا ما أدى إلى ظهور فكرة « مثالية اللغة »^(١٤) ، و « اعتبار كل خروج على أنماطها من قبيل الضرورة أو الشذوذ »^(١٥) ، وحتى هذه الضرورة التي أبحث للشعراء - وهم أبلغ من تفاعل مع اللغة - كانت أشبه ما تكون بعملية قياس ، لا يسمح للشاعر المتأخر بالمضي فيه ، إلا إذا استند على شواهد ومقدمات متواترة في الشعر القديم^(١٦) .

حتى المجاز الذي أطلب فيه ابن قتيبة ، يقول فيه أستاذة الجاحظ : « وليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه ، إنما تقدم على ما أقدموا ، ونحجم عما أحجموا ، ننتهي إلى حيث انتهوا »^(١٧) ، ومعنى هذا ، أنه إذا كان العرب « يسمون الرجل حملا ولا يسمونه بعيرا ، ولا يسمون المرأة ناقة ، و يسمون الرجل حمارا ، ولا يسمون المرأة أتاناً ، و يسمون المرأة نعجة ولا

(١٤) د. عبد الحكيم راضي - نظرية اللغة في النقد العربي - ط الخاني مصر ١٩٨٠ م ، ص ٢٠٢ .

(١٥) د. عبد الحكيم راضي - نظرية اللغة في النقد العربي - ص ٣٨٩ .

(١٦) د. جابر عصفور - الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي - ط دار المعارف ، ص ١٢٧ ، وقد رجع في هذا إلى رأي أبي علي الفارسي الموجود في « الخصائص » لابن جني تحقيق محمد علي التتار ، ط دار الكتب ١٩٥٣ - ١٩٥٦ ، ٣ / ٣٠٣ .

(١٧) الجاحظ - الحيوان - تحقيق عبد السلام هارون - المجلس ١٩٤٨ م ، ١ / ٢١٢ .

يسمونها شاة»^(١٨) ، فحتم على الشاعر المحدث أن يسير على نهجهم ، وألا يفعل سوى ما فعلوا^(١٩) ، فاللغة لا يقاس عليها^(٢٠) .

فاحتفاء ابن قتيبة باللفظ نموذج من نماذج انتائه للمنهج اللغوي ، تراه في كتابة «المشكل» هذا ، بشرح هدفه قائلا : « وقد بينت ما غمض من معناه لانتباهه بغيره ، واستنار المعاني المختلفة تحت لفظه ، وتفسير «المشكل» الذي أُدعي على القرآن فساد النظم فيه^(٢١) ، والنظم هنا مطابقة اللفظ معناه بما يقتضيه المقام ، وليس إقامة علاقات عضوية بين الألفاظ لتركيب صورة قنية متجانسة ، كما ذهب الجرجاني عبد القاهر (ت ٤٧١ هـ) .

ومثال ذلك ، في قوله تعالى : ﴿ لو أردنا أن نتخذ لهم ، لاتخذناه من لئدنا إن كنا قاعلين ﴾^(٢٢) ، يقول ابن قتيبة : قال « قتادة » و « الحسن » : اللهم : المرأة^(٢٣) ، وقال « ابن عباس » : هو الولد ، والتفسيران متقاربان ، لأن امرأة الرجل لوء ، وولده لوء^(٢٤) ، ولذلك يقال : امرأة الرجل وولده ربحانته ، وأصل اللهم : الجماع ، فكثرت عنه باللهم ، كما كثرت عنه بالسر ، ثم قيل للمرأة لوء ، لأنها تجماع ، قال امرؤ القيس :

ألا زعمت بَسِيْمةَ اليوم أُنثى كبرت ، وألا يحسن اللهم أمثال

أى : الشكاح^(٢٥) ويفسر كلمة « المسد » في قوله تعالى : ﴿ وأمرأته حمالة الحطب في جيدها حبل من مسد ﴾^(٢٦) ، وكلمة « متكأ » في قوله تعالى : ﴿ وأعتدت فني متكأ ﴾^(٢٧) ، ثم يفرّد بابا مستقلا بعنوان « باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه »^(٢٨) ، وبابها آخر بعنوان « اللفظ الواحد للمعاني المختلفة »^(٢٩) .

(١٨) الجاحظ - الحيوان - ٢١٢/١ .

(١٩) د. جابر عصفور : الصورة الفنية ، ص ١٤٣ .

(٢٠) الأندلس : الموافقة : طباعة دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٧٢ ، ت أحمد صقر ، ج ١ ص ٢٢٧ .

(٢١) تؤول مشكل القرآن : ص ١٠٢ .

(٢٢) سورة الأنبياء : ٧/٢١ .

(٢٣) في القاموس : في تفسير الطبري ٨/٢٧ ، عن عقبه بن أبي حمزة ، قال : شهدت الحسن بمكة ، وجاءه طلوس وعطاء ومجاهد ، فسأوه عن قول الله تبارك وتعالى : ﴿ لو أردنا أن نتخذ لهم لاتخذناه ﴾ ، قال الحسن : اللهم : المرأة .. « عن قتادة : اللهم بلفظ أهل اليمن المرأة ص ١٩٣ ، من تؤول المشكل .

(٢٤) في القاموس : في اللسان - ١٢٦/٢ : « اللهم في لغة أهل حضرموت : الولد ، وتؤوله في اللغة ، أن الولد هو الدنيا ، أى : لو أردنا أن نتخذ ولدا ذا لوء لولم نأخذ به ، ومعنى لا لاتخذناه من لئدنا : لا نأخذها بما نحن في » ص ١٩٣ .

(٢٥) تؤول مشكل القرآن ، ص ١٦٣ .

(٢٦) سورة المسد : ٤/١١١ ، ٥ - وتؤول المشكل : ص ١٥٩ .

(٢٧) سورة يوسف : ٣١/١٢ - وتؤول المشكل : ص ١٨٠ .

(٢٨) تؤول المشكل : ص ٢٧٥ .

(٢٩) تؤول المشكل : ص ٤٣٩ .

ويختلف مع أهل القدر ، الذين ذهبوا في قوله تعالى : ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾^(٣٠) ، إلى أنه على جهة التسمية ، والحكم عليهم بالضلالة والهداية ، ومع الفريق الآخر الذي رأى أن : يضلهم : ينسبهم إلى الضلالة ، ويهديهم : يبين لهم ويرشدهم ، ويقول ابن قتيبة ، إنهم خالفوا بين الحكمين ، ونحن لا نعرف في اللغة ، أفعلت الرجل : نسبه ، وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى : فَعَلْتُ ، تقول : شجعت الرجل ، وجَبَّته ، وسَرَقته ، وعَطَلته ، وكَفَرته ، وضَلَلته ، وفَسَدته ، وفَجَّرته ، ولَحَنته ، وقرئ : « إن ابنك سَرِق »^(٣١) ، أى نسب إلى السرقة ، ولا يقال في شيء من هذا كله ، أفعلته ، وأنت تريد نسبه إلى ذلك^(٣٢) ، ويختلف معهم - فيما يختلف - في قوله تعالى : ﴿ اثبتا طلوعا أو كرها ، قاتلنا أثينا طالعين ﴾^(٣٣) .

وهو في كل هذا ، يستند إلى القرآن الكريم ، يستعين به على الإيضاح والتفسير والتأيد ، يقول : و « الحرف » ، يقع على المثال المقطوع من حروف المعجم ، وعلى الكلمة الواحدة ، ويقع الحرف على الكلمة بأسرها ، والخطبة كلها والقصيدة بكاملها ، ألا ترى أنهم يقولون : قال الشاعر كذا في كلمته ، يعنون في قصيدته ، والله عز وجل يقول : ﴿ ولقد سبقت قالوا كلمة الكفر ﴾^(٣٤) ، وقال : ﴿ وألزمهم كلمة التقوى ﴾^(٣٥) ، وقال : ﴿ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، إنهم لهم المنصورون ، وإن جندنا لهم الغالبون ﴾^(٣٦) ، وقال : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف ، فإن أصابه خير اطمأن به ، وإن أصابه فتنة انقلب على وجهه ﴾^(٣٧) ، أراد سبحانه وتعالى : من الناس من يعبد الله على الخير ، يصيبه من تدمير المال وعافية البدن ، وإعطاء السؤال ، فهو مطمئن مادام ذلك له ، وإن امتحنه الله تعالى بالأفواه في عيشه ، والضراء في بدنه وماله كفر به^(٣٨) إلى غير ذلك^(٣٩) .

(٣٠) سورة النحل : ١٦ / ٩٣ ، وسورة طه : ٣٥ / ٨ .

(٣١) سورة يوسف : ١٢ / ٨١ .

(٣٢) تنويل المشكل : ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٣٣) سورة فصلت : ٥١ / ١١ ، وتنويل المشكل : ص ١١٢ .

(٣٤) سورة البقرة : ٩ / ٣٤ .

(٣٥) سورة الفتح : ٤٨ / ٢٦ .

(٣٦) سورة الصافات : ١٧١ / ١٧٣ .

(٣٧) سورة الحج : ٢٢ / ١١ .

(٣٨) تنويل المشكل : ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٣٩) انظر حديثه عن أميل كلمة « المشاه » ص ١٠١ ، وكلمة « الوزر » بمعنى : الإثم ، ص ١٤٠ ، وكلمة

« اللباس » بمعنى : السكن ، ص ١٤٥ ، ولكون بمعنى : الأثر حين تضارب ، ص ١٦٥ ، وكلمة « قاتلنا » بمعنى : مواطنا

بالاقتضاء والمواطنة ، ص ١٨١ ، وكلمة « أدن » بمعنى : الإحلام ، ص ١٨٢ ، وكلمة « طن » : اللقيح وللشك ، ص ١٨٧ ،

وكلمة « شرى » بمعنى : باع ، ص ١٨٨ ... الخ .

وهو يستند إلى كلام العرب ، لأن القرآن الكريم جاء موافقاً لكلام العرب ، متساوفاً مع مذهبهم في القول ، فالأسود بن يعفر^(١٠) يأتي في شعره بالمعنى الذي ورد في قوله تعالى : ﴿ فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ ﴾^(١١) ، ولغة بلحراث بن كعب يقولون : مررت برجلان ، وقبضت منه درهمان ، وجلست بين يده ، وركب غلامه ، والآية الكريمة في سورة مته تقول : ﴿ إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ ﴾^(١٢) ، ومن معاني الليل أنه « كافر » ، لأنه يستر بظلمته كل شيء ومنه قول لبيد :

يُغْلُو طَرِيقَةً مَتَّبِعَهَا مُتَوَاتِرًا فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ الثُّجُومَ غَمَامَهَا

أي غطاها . والآية الكريمة تقول : ﴿ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ﴾^(١٣) ، إنما يريد الكفار ههنا الزراع ، وأحدهم : كافر ، وإنما سمي كافراً لأنه إذا ألقى البذر في الأرض كفروه ، أو غطاه^(١٤) وكانت العرب تسمى الأرض أمّا ، لأنها مبتدأ الخلق ، وإليها مرجعهم ، ومنها أقوالهم ، وقال أمية بن أبي الصلت :

وَالْأَرْضُ مَعْقِلُنَا ، وَكَانَتْ أَمْنَا فِهَا مَقَابِرُنَا وَفِهَا نَوْلِدُ

وقال الله تعالى في الكافر : ﴿ فَأَمَّهُ هَابُوه ﴾^(١٥) ، لما كانت الأم كافلة الولد ، وغاذيته ، ومأواه ومربيته ، وكانت النار للكافر كذلك ، جعلها أمه^(١٦) .

وربما جعلت العرب « الاضلال » في معنى الإبطال والإهلاك ، لأنه يؤدي إلى الهلكة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا : أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾^(١٧) ، أي : بطلنا وَلَجِئْنَا بِالتُّرَابِ ، وصرنا منه ، والعرب تقول : « ضَلَّ الْمَاءُ فِي اللَّيْلِ » ، إذا غلب الليل عليه فلم يتبين^(١٨) ، ويقول : هذا مذهب العرب في « القدر » ، وهو مذهب كل أمة

(١٠) الأسود بن يعفر ، يكنى أبا الجراح ، وضعه ابن سلام في الطبقة الخامسة من الجاهليين ، وقال عنه « وكان الأسود شاعراً فحلاً » الطبقات ١ / ١٤٣ . تحقيق محمود شاكر .

(١١) سورة الأنعام : ٤٦ / ٢٥ ، وتؤويل مشكل القرآن : ص ١٠ .

(١٢) سورة طه : ٦٠ / ٦٣ ، وتؤويل مشكل القرآن : ص ٥٠ .

(١٣) سورة الحديد : ٥٧ / ٢٠ .

(١٤) تؤويل مشكل القرآن : ص ٧٦ ، ٧٧ .

(١٥) سورة القدر : ١٠١ / ٩ .

(١٦) تؤويل مشكل القرآن : ص ٦٠ ، ٦١ .

(١٧) سورة النحل : ٣٢ / ١٠ .

(١٨) تؤويل مشكل القرآن : ص ١٣١ .

من المعجم^(٤٩) ، وفي موضع آخر يقول : « ومن تتبع هذا من كلام العرب ، وأشعارها ، وجده كثيرا »^(٥٠) إلى غير ذلك^(٥١) .

ب - اتباع السلف من اللغويين والنحاة والمفسرين :

لم يتخلف ابن قتيبة عن اتباع السلف الصالح من اللغويين والنحاة والمفسرين ، بلا تحفظ ، أما هؤلاء الذين أعملوا الحيلة في فهم النظم القرآني ، فقد نفر ذوقه من جرأتهم وتجاوزهم المقدار ، فقتل عنهم بخنر .

نقل عن الخليل في باب حروف المعاني^(٥٢) ، وعن سيبويه^(٥٣) ، أما عن الأصمعي فنقل عنه كثيرا ، وعن طريق أبي حاتم السجستاني وحده ، مرات ، ومرة عن غير واحد عن الأصمعي^(٥٤) . يقول : حدثني أيضا أبو حاتم عن الأصمعي ، أنه قال في بيت امرئ القيس :
تَطْعَنُهُمْ سُلُكِي مَخْلُوجَةٍ كَرَّكَ لِأَيِّمٍ عَلَى نَابِلٍ^(٥٥)

كما ينقل عنه كيف غمض عليه معنى بعض الألفاظ في الشعر^(٥٦) ، وتعريفه بـ « ابن أبيض » في شعر جاهل^(٥٧) ، وأن « كاذ » تأتي « مشاة وجمعا » ولم يُمنَ منها شيء غير ذلك^(٥٨) ، وأن « ويل » تقبح ، تقول العرب : له الويل والأليل ، والأليل الأئين^(٥٩) .

وينقل عن أبي عبيدة معمر بن المثنى ، معاني الكلمات : « الإقواء »^(٦٠) و « روح »^(٦١) و « ثيرة »^(٦٢) .

(٤٩) تأويل مشكل القرآن : ص ١٣١ .

(٥٠) تأويل مشكل القرآن : ص ٢٢١ .

(٥١) انظر الصفحات الآتية ، على سبيل المثال : ٥٣ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٦ ، ١٣٣ ، ١٣٨ ، ١٤٢ ، ١٥٠ ، ١٥٤ .. الخ .

(٥٢) انظر الصفحات : ٥٢٦ (وبكأن) ، ٥٣٢ (مهما) ، ٥٥٧ (فَنَمَّ) .

(٥٣) انظر رآيه في (لآت) ص ٥٢٩ ، وفي (سهما) ص ٥٣٢ .

(٥٤) انظر ص ٢٥٧ .

(٥٥) بالمعنى : السلوكي : الطعنة المستقيمة ، والمخوجة بمنة يسرة ، وفي الأمثال : الأمر مخلوجة وليس بسلوكي ، وكرك : ردك ، ولأمين : سهين ، واحدهما : لأم ، أي كرك سهين على رام رمى بيدهما عليه ، فكذلك : تطعيمهم ثم تعود عليهم ، كما يعاد السهمان على الرامي . ص ٩٥ ، ٩٦ من القاموس .

(٥٦) انظر الصفحات التالية : ٢٢ ، ٨٣ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ٩٨ .

(٥٧) تأويل مشكل القرآن : ص ١٤٤ .

(٥٨) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٣٤ .

(٥٩) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٦١ .

(٦٠) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٨٤ .

وَأَنْ (ما) تَبْدُلُ بِهِ مِنْ « فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴾ (٦٣) وَ ﴿ وَالسَّمَاءَ وَمَا بَيْنَهَا وَالْأَرْضَ وَمَا مَحْوَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾ (٦٤) ، وَأَنْ مَعْنَى « بِسْمِ اللَّهِ » إِنَّمَا هُوَ « بِاللَّهِ » (٦٥) ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ (٦٦) .

وَأَكْثَرُ مِنَ النُّقْلِ عَنِ الْقُرْآنِ ، فِي الْحَذْفِ وَالْإِضْمَارِ (٦٧) وَالتَّعْرِيفِ (٦٨) ، وَفِي تَفْسِيرِ حُرُوفِ الْمَعَانِي (٦٩) .

وَمِنَ الْكُوفِيِّينَ أَخَذَ عَنِ الْكِسَائِيِّ مَوْجِدًا (٧٠) ، ثُمَّ رَافِضًا رَأْيًا لَهُ (٧١) ، وَنَرَاهُ أَحْيَانًا لَا يَسْمِي أَشْخَاصًا ، وَيَكْتَفِي بِقَوْلِهِ « أَصْحَابُ النَّحْوِ » (٧٢) أَوْ « بَعْضُ النَّحْوِيِّينَ » (٧٣) أَوْ « رَجُلٌ مِنَ النَّحْوِيِّينَ كَانَ يَذْهَبُ إِلَى الْقَدَرِ » (٧٤) ، أَوْ « بَعْضُ الْيُنْدَادِيِّينَ » (٧٥) ، أَوْ « بَعْضُ أَهْلِ اللُّغَةِ » (٧٦) ، أَوْ « بَعْضُ أَصْحَابِ اللُّغَةِ » (٧٧) ، أَوْ « بَعْضُهُمْ » وَقَدْ يَكْتَفِي بِاسْتِعْمَالِ مُصْطَلَحِ « النَّاسِ » أَوْ « بَعْضِ النَّاسِ » (٧٨) ، وَكَأَنَّهُ يَتَرَفَّعُ عَنْ ذِكْرِ أَجْمَاعِهِمْ لِمَوْجِبِهِمُ الْخِلَافَةَ لَهُ .

(٦٣) سورة النحل : ٩٢ / ٣ .

(٦٤) سورة الشمس : ٩١ / ٦ ، وَتَأْوِيلُ مُشْكِلِ الْقُرْآنِ : ص ٥٢٣ .

(٦٥) تَأْوِيلُ مُشْكِلِ الْقُرْآنِ : ص ٢٥٥ .

(٦٦) انظر رأيه في مجاز « نصب » والمقيمين « (الأحزاب : ٢٦٣) والمشكل ص ٥٣ ، ومجاز قوله تعالى : ﴿ علق الإنسان من عجل ﴾ (الأنبياء : ٢١ / ٢٧) والمشكل : ص ١٩٧ ، ومجاز قوله تعالى : ﴿ إن المهد كان مستغلا ﴾ (الإسراء : ١٧ / ٣٤) ، والمشكل : ٢٣٠ .

(٦٧) انظر تفسيره في قوله تعالى : ﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذي يبيع ما لا يسع إلا دعاء ونداء ﴾ (البقرة : ٢ / ١٧١) والمشكل : ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، وتفسيره لقوله تعالى : ﴿ فأجمعوا أئمةكم وشركاءكم ﴾ (يونس : ١٠ / ٧١) وشواهد أخرى على الإضمار (ص ٢٢٧ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨) .

(٦٨) انظر : تفسيره لقوله تعالى : ﴿ إنا أنزلناك لعل يهدى أو في ضلال مبين ﴾ (سبأ : ٣٤ / ٣٤) ، والمشكل ص ٢٦٩ ، وتفسيره لقوله تعالى : ﴿ وما خلق الذكر والأنثى ﴾ (النحل : ٩٢ / ٣) .

(٦٩) « أَنْ » لاجرم « بمعنى : لا بد ولا محالة » ص ٥٥٠ . وتعال : أصلها عال إلينا وهو المعلوم ، وأنه لم يسع من « هات » : هاتيا ، وإنا بفعل الواحد والجمع « هات » ، وللمؤنث « هاتي » ص ٥٥٥ .

(٧٠) تأويل مشكل القرآن : ص ٧١ ، ٥٢ .

(٧١) تأويل مشكل القرآن : ص ١٢٤ .

(٧٢) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٣ .

(٧٣) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٥ ، ٢٢٠ .

(٧٤) تأويل مشكل القرآن : ص ١٢٤ .

(٧٥) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٣ .

(٧٦) تأويل مشكل القرآن : ص ١٥٤ ، ١٧٢ .

(٧٧) تأويل مشكل القرآن : ص ١٩٩ ، ٢٦٤ .

(٧٨) تأويل مشكل القرآن : ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(٧٩) تأويل مشكل القرآن : ص ٢٤ ، ١٣٦ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦٩ ، ٣٣٧ ، ٤١٣ .

وفي التفسير احتل ابن عباس مكانا مرموقا ، فكذلك قال ابن عباس - رضى الله عنه^(٨٠) - أو قال المفسرون ، دون ذكر أسماء ، وذلك حين يقتبس منهم^(٨١) .

وحين يختلف معهم يقول : « بعض المفسرين كان يقول .. »^(٨٢) ، أو « قوم من المفسرين يفسرون .. »^(٨٣) ، أو « بعضهم » ، أو « من الناس » ، يقصد هؤلاء الذين اختلفوا في تفسيرهم ما لا يعقل^(٨٤) .

ولا ينسب في خضم هذه القول ما رواه « خيار السلف »^(٨٥) و « أهل السلف »^(٨٦) .

ثالثا : التخفف من الالتزام المنهجي بالميل إلى الذوق الخاص :

هكذا يبدو واضحا مدى التزام ابن قتيبة ، ونفور ذوقه من أصحاب الكلام ، لجرائهم وقلة توقيم ، فأهل السنة وأصحاب الحديث في رأيه « اجتماع » و « نظام » و « انس » و « اتفاق » ، بينما أصحاب الكلام « تشتت » و « تفرق » و « وحشة » و « اختلاف »^(٨٧) ، فهو سلفي ، والتقليد عنده « أربح »^(٨٨) .

وبالرغم من ذلك ، لم يكن موافقا للمفسرين من أهل السنة في كل ما يذهبون إليه ، ففي سورة الأنبياء ، وفي قوله تعالى : ﴿ وَذَا النُّونِ إِذْ ذُهِبَ مُغَاطِبًا ، فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ، فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ ، أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ ، إِنْ كُنْتَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾^(٨٩) ، يرى أن كثيرا من الناس ، قد « استوحشوا من أن يلحقوا بالأنبياء ذنوبا ، ويحملهم التنزيه لهم -

(٨٠) توثيق مشكل القرآن : ص ١٧٠ ، ١٥٩ ، ٩٩ ، ٦٥ .

(٨١) توثيق مشكل القرآن : ص ٢١٠ ، ٢٩٩ ، ٢٢٨ ، ٣٧٤ ، ٣٤٨ ، ٣٤٢ ، ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٩ .

٤٨٦ ، ٤٩٩ ، ٥٣٨ ، ٥٤٣ .

(٨٢) توثيق مشكل القرآن : ص ١٤٥ ، ١٥١ ، ٢٠٥ ، ٤٧٥ .

(٨٣) توثيق مشكل القرآن : ص ٣٠٩ .

(٨٤) توثيق مشكل القرآن : ص ٣١٥ ، ٣٣٣ ، ٣٣٧ .

(٨٥) توثيق مشكل القرآن : ص ٢٠٥ .

(٨٦) توثيق مشكل القرآن : ص ٢٦٩ .

(٨٧) ابن قتيبة : توثيق مختلف الحديث ، ص ٤٣ ، تحقيق إسماعيل الخطيب السلفي الإسعدي ، ط كردستان العلمية ، ١٣٣٦ هـ .

تصوير مكتبة التنسي : القاهرة .

(٨٨) يقول : « إذ الحق إنما يعرف بالقياس والحجة ، وكنت لا تنقاد لها بالانحياز كما تنقاد بالانقطاع فما تصنع بها » .

القليد أربع لك ، والقام على أثر الرسول ﷺ أولى بك - (توثيق مختلف الحديث : ص ٤٥) .

(٨٩) سورة الأنبياء : ٢١ / ٨٧ .

صلوات الله عليهم - على مخالفة كتاب الله جل ذكره ، واستكراه التأويل ، وعلى أن يلتزموا لألفاظه الفارج البعيدة بالحيل الضعيفة التي لا تحيل عليهم ، أو على من علم منهم ، أنها ليست لتلك الألفاظ بشكل ، ولا لتلك المعاني بلقي ، كتأويلهم في قوله تعالى : ﴿ وعصى آدم ربه فغوى ﴾^(٩٠) ، أى : يشم من أكل الشجرة ، وذهبوا إلى قول العرب ، غوى الفصيل : إذا أكثر اللبن حتى يشم ، وذلك غوى ، يفتح الواو ، يغوى غيا ، وهو من البشم ، وغوى ، بكسر الواو ، يغوى ، غوى ، ولو وجد أيضا في « عصى » مثل هذا السنن لركبوه ، وليس في « غوى » شيء إلا ما في « عصى » من معنى الذنب ، لأن العاصي لله التارك لأمره غاي في حاله تلك ، والغاوى عاص ، والغى ضد الرشد ، كما أن المعصية ضد الطاعة^(٩١) .

وكذلك مخالفتهم في تفسيرهم حديث رسول الله ﷺ : « نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف ، فافقهوا كيف شتم »^(٩٢) ، وفي تفسيرهم قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ﴾^(٩٣) ، وتفسيرهم قوله تعالى : ﴿ سنسمه على الخرطوم ﴾^(٩٤) ، و ﴿ ... أو ينفوا من الأرض ﴾^(٩٥) ، وفي فواتح السور^(٩٦) ، وفي معنى « أو » في قوله تعالى : ﴿ وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون ﴾^(٩٧) .

ويتعدى هذا الاختلاف طائفة المفسرين إلى طائفة اللغويين ، فيخالفتهم في أنهم أخذوا على الشعراء المبالغة في القول ، ونسبوها إلى الإفراط ، ونجاوز المقدار ، ويرى أن هذا جائز حسن على ما بينه من مذاهب العرب في القول^(٩٨) ، ويخالف بعض النحاة الذين جعلوا « إلا من ظلم » بمعنى « ولا من ظلم » ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ إلا من ظلم ثم يُبدل حسنا بعد سوء ﴾^(٩٩) ، وفي جعلهم اللام في قوله تعالى : ﴿ لا أقسم بهذا البلد ﴾ ، صلة^(١٠٠) .

(٩٠) سورة طه : ٢٠ / ١٦٠ .

(٩١) تأويل مشكل القرآن : ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .

(٩٢) تأويل مختلف القرآن : ص ٣٣ .

(٩٣) سورة آل عمران : ٣ / ٧ ، وتأويل مشكل القرآن : ص ٩٩ .

(٩٤) سورة القلم : ٦٨ / ٩٦ ، وتأويل مشكل القرآن : ص ١٥٦ - ١٦٢ .

(٩٥) من قوله تعالى : ﴿ إلا من ظلم » ، أو ينفوا من الأرض ، ويسعون في الأرض فسادا ، أن ينفوا أو يسلوا

أو تطلع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، أو ينفوا من الأرض ﴾ (المائدة : ٣٣) ، وتأويل مشكل القرآن : ص ٣٩٩ .

(٩٦) وتأويل مشكل القرآن : ص ٤٠٩ .

(٩٧) سورة الصافات : ٣٧ / ١٤٧ ، وتأويل المشكل : ص ٥٤٣ .

(٩٨) تأويل المشكل : ص ١٧٢ .

(٩٩) سورة النحل : ٢٧ / ١١ ، وتأويل المشكل : ص ٢٢٠ .

(١٠٠) سورة البلد : ٩٠ / ١ ، وتأويل المشكل : ص ٢٤٧ .

ونراه يوفق أحيانا بين الآراء^(١٠١) ، أو يلتفت إلى وجه لم يلق انتباها كافيا^(١٠٢) .
ثم يتيح لنا فرصا نادرة ، يكشف فيها عن ذوقه الخاص غفلا مرة واحدة ، ومعللا
مرات .

ففى قوله تعالى : ﴿ قل إن كل للرحمن ولد فأنا أول العابدين ﴾^(١٠٣) ، يقول : بعد
أن يفسرها - قال مجاهد : يريد إن كان لله ولد في قولكم ، فأنا أول من عبد الله وحده ،
وكذبكم ، وبعض المفسرين يجعل « إن » بمعنى « ما » ، وليس يعجبني ذلك^(١٠٤) .
والتفسير الذى قبله هنا ، يتصل بوضوح العبارة ، كأنه يستجيب لرأى المنهج اللغوى ،
بما يعتمد التفسير الآخر على القطع والاستئناف ، يجعل الفاء بمعنى الواو ، وعلى تغيير نبرات
الصوت لتأدية المعنى الأول المستقل ، ثم الانتقال إلى المعنى الآخر ، المستأنف ، مع الإحساس
بالمعنى العام الذى يجمعهما .

وفعل ذلك مع قوله تعالى : ﴿ ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن وتفصيلا
لكل شيء ، وهدى ورحمة لعلمهم بلقاء ربهم يؤمنون ﴾^(١٠٥) ، فيفسر « الذى » بمعنى « من »
على أن المعنى « تماما على من أحسن » ، ولا يقل ذوقه التأويل الآخر ، الذى يلزم إلى أن
« الذى » بمعنى « ما » ، أى : « آتينا موسى الكتاب تماما على ما أحسن من العلم والحكمة » ،
وكتب الله المتقدمة قائلا : والتأويل الأول أعجب إلئى ، لأنه فى مصحف عبد الله ، « تماما
على الذين أحسنوا »^(١٠٦) .

فرسم الآية فى مصحف عبد الله جملة ميل إلى التأويل الأول ، وسبق أن أشرنا إلى
ذلك فى مطلع كتابه ، حين تصور أن قائلا ، قال : فهلا يجوز لنا أن نقرأ بجميع هذه الوجوه ؟
قبل له : كل ما كان فيها موافقا لمصحفنا ، غير نخرج من رسم كتابنا ، جاز لنا أن نقرأ به ،
وليس لنا ذلك فيما خالفه^(١٠٧) .

وفى قوله تعالى : ﴿ فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا ﴾^(١٠٨) ، يقول : أى أشار

(١٠١) انظر الصفحات : ٦٦ ، ١٤٤ ، ١٥٢ ، ١٦٣ .
(١٠٢) انظر الصفحات : ٦٩ ، ٧٦ ، ٩٨ ، ١٢٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٧ .
(١٠٣) سورة الزمر : ٤٣ / ٨١ .
(١٠٤) تأويل المشكل : ص ٣٧٣ .
(١٠٥) سورة الأنعام : ٦ / ١٥٤ .
(١٠٦) وتأويل مشكل القرآن : ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ .
(١٠٧) تأويل مشكل القرآن : ص ٤٢ .
(١٠٨) سورة مريم : ١٩ / ١٦ .

إليهم وأولاً ، وقال بعض المفسرين : « كتب إليهم » ، ونراه لا يميل إلى هذا التفسير ، فالتفسير الأول أعجب إليه ، ذلك لأنه سبحانه وتعالى قال في موضع آخر : ﴿ آتِكَ أَلَا تَكَلِّمُ النَّاسَ إِلَّا رَمْزًا ﴾^(١٠٩) والرمز : تحريك الشفتين أو الحاجبين ، ولا يكون كتاباً^(١١٠) .

والذي حَرَّكَ ميله هنا حسُّه اللغوي ، فالوحي رمز ، والرمز لا يكون بالكتابة ، والقرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً .

وبالرغم من غلبة المنهج اللغوي على ذوق ابن قتيبة ، إلا أننا لا نعدم أن نراه يكشف عن حسٍّ أدنى ، بدأ في موقعه من تفسير قوله تعالى : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ، وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْ رِزْقِنَا حَسَنًا فَهُوَ يَنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ﴾^(١١١) ، يقول : هذا مثل ضربه الله لنفسه ، ولئن عُيِدَ دونه ، فهذا « مثل من جعل إلهاً دونه أو معه » ومن رزقناه من رزقنا حسناً ، فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستويون ؟ « فهذا مثله جل وعز ، لأنه الواسع الجواد القادر الرزاق عياده جهراً من حيث يعلمون ، وسراً من حيث لا يعلمون ، وقال بعض المفسرين : هو مثل للمؤمن والكافر ، فالعبد هو الكافر ، والمرزوق : هو المؤمن^(١١٢) ، والتفسير الأول أعجب إلينا ، لأن المثل توسط كلامين ، هما لله تعالى : أما الأول فقوله : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾^(١١٣) . فهذا لله ومن عبده من دونه ، وأما الآخر ، فقوله بعد انقضاء المثل : ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(١١٤) ، ولأنه ضرب لهذا المعنى مثلاً آخر ، يعقب هذا الكلام ، فقال : « وضرب الله مثلاً رجلين : أحدهما أبكم (أخرس) ، لا يقدر على شيء ، وهو كَمُلٌ عَلَى مَوْلَاهُ ، (أي : عيال ، وثقل على قرابته ووليه) ، أبياً بوجهه لا يأتي بخير » ، ثم قال : « هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل ، وهو على صراط مستقيم »^(١١٥) ، فجعل هذا المثل لنفسه^(١١٦) .

(١٠٩) سورة آل عمران : ٢ / ٤٦ .

(١١٠) وتؤويل مشكل القرآن : ص ٤٨٩ .

(١١١) سورة النحل : ١٦ / ٧٥ .

(١١٢) في هامش المراجعة : « قال بهذا ابن عباس ، وقادة ، وقال الطبري في تفسيره ١٤ / ٩٩ » ، يقول تعالى ذكره : شبه الله لكم شبهاً أيها الناس للكافرين من عباده ، والمؤمن منهم ، فأما مثل الكافر ، فإنه لا يعمل بطاعة الله ، ولا يأتي خيراً ، ولا ينفع في شيء من سبيل الله ماله ، فله عذلاب الله عليه ، كالعبد المملوك الذي لا يقدر على شيء فينقذه ، وأما المؤمن بالله ، فإنه يعمل بطاعة الله ، وينفق في سبيله ماله ، كالحر الذي آتاه الله مالا ، فهو ينفق منه سراً وجهراً ، ينفق : يعطي من الناس ، وغير علم « هل يستويون » ؟ ، يقول : هل يستوي العبد الذي لا يملك شيئاً ولا يقدر عليه ، وهذا آخر الذي رزقه الله رزقاً حسناً ، فهو ينفق كما وصف ؟ فتذكر ذلك « يستوي الكافر العامل بمعاصي المخالف لأمره ، والمؤمن العامل بطاعته ... » .

(١١٣) سورة النحل : ١٦ / ٧٣ .

(١١٤) سورة النحل : ١٦ / ٧٦ .

(١١٥) وتؤويل مشكل القرآن : ص ٣٨٥ .

(١١٦) سورة النحل : ١٦ / ٧٤ .

فالتنسيق الأدبي هنا ، أحسن جمال السياق ، وأن التفسير الآخر يقلل من تدفق المعاني ، وانسياق الخيال ، وراء المقارنة المضروب لها هذا المثل ، وبأني التكرار يضرب مثل آخر ، ليكمل بقية زوايا الصورة .

وكان التفاته إلى السياق هنا ، فُلْتَه ذوقية ، ومما يؤسف له أنها لم تطرد مع النظم القرآني بوعي تام . . لكننا لا نعدم أن نراها في فصله الذي عقده في باب « اللفظ الواحد للمعاني المختلفة » ، وكأنه لا يدخل في صميم « تأويل مشكل القرآن » ، ومثال واحد بعيننا ، يقول في لفظ « القضاء » : أصل قضى : حتم ، كقوله عز وجل : ﴿ فَيَسْئَلُ النَّاسُ الَّذِي يَحْكُمُ عَنْهُمْ ﴾ (١١٧) ، أى حتمه عليها ، ثم يصير الحتم بمعان ، كقوله تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ (١١٨) ، أى : أمر ، لأنه حتم بالأمر ، وكقوله تعالى : ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ ﴾ (١١٩) ، أى : أعلمناهم ، لأنه لما حثرتهم أنهم سيفسدون في الأرض ، حتم بوقوع الخير ، وقوله تعالى : ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سِنَوَاتٍ ﴾ (١٢٠) ، أى صنعهن ، وقوله : ﴿ فَاَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ ﴾ (١٢١) ، أى : فاصنع ما أنت صانع ، ومثله قوله تعالى : ﴿ فَاجْعَلُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرَكُمْ عَلَيْكُمْ غَمَةً ﴾ (١٢٢) ، أى : اعملوا ما أنتم عاملون ولا تنظرون ، قال أبو ذؤيب :

وعليهما مسرودتان قضاهما داود ، أو صنع السوايح (١٢٣)

أى : صنعهما « داود » و « تبع » وقال الآخر : في عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

قضيت أموراً ثم غادرت بعدها بوالج في أكامها لم تنق (١٢٤)
أى عملت أعمالاً ، لأن كل من عمل عملاً وفرغ منه فقد حتمه وقطعه ، ومنه قبل

(١١٧) سورة الزمر : ٢٩ / ٤٢ .

(١١٨) سورة الاسراء : ١٧ / ٢٣ .

(١١٩) سورة الاسراء : ١٧ / ٤ .

(١٢٠) سورة فصلت : ٤١ / ١٢ .

(١٢١) سورة طه : ٢٠ / ٧٢ .

(١٢٢) سورة يونس : ١٠ / ٧١ .

(١٢٣) بالفارسى من ٤٤١ - مسرودتان : جرعان ، قضاهما : فرغ منهما داود النبي - عليه السلام - أو صنع السوايح ، الصنع : الخلق بالعمل ، ثم مرة « تما » على « صنع » ، وفي الموضع الأول من اللسان : « صنع أن داود » ، على نبينا وعليه الصلاة والسلام ، كان سكر له الحديد ، فكان يصنع منه ما أراد ، وصنع أن يثما عملها ، وكان ثلج أمر بعملها ولم يصنعها بيده ، لأنه كان أعظم شأنًا من أن يصنع بيده ، والشاعرة : ملوك اليمن ، وأحدهم : تبع ، سموا بذلك لأنه يبيع بعضهم بعضا ، كتما هلك واحد فلم يبق له حيل سيرة .

(١٢٤) بالفارسى ، بعد تحقيق نسبه : البوالج : جمع بالجمة ، وهي الشاعرة ، من ٤٤٢ .

للحاكم : قاض ، لأنه يقطع على الناس الأمور ، ويحكم ، وقيل : قضى قضاؤك ، أى فرغ من أمرك ، وقالوا للميت : قد قضى ، أى فرغ .
وهذه كلها فروع ترجع إلى أصل واحد (١٢٥) .

فالسباق هنا هو الذى فُتق معنى اللفظ ، بالرغم من التزامه بمادة اللفظ ، وجعله المحور الذى يدور حوله السياق ، بعيدا عن العلاقات الجمالية التى يمكن أن تتولد من وجود اللفظ في معية ألفاظ أخرى ، بعيدا عن ارتباط المعنى بالسياق العام ، لا بالسباق الجزئى في الجملة .

وقد أعد ابن قتيبة نفسه إعداداً خاصاً ليتلوق النظم القرآنى تَذَوُّقَ البصر ، تتلمذ لعلماء متمكنين في علوم القرآن والعربية ، وثقف فشتب ثقافته ، واستمر ملازماً للنظم القرآنى ، يتدارسه ويؤود عنه ، ستن عددا ، فصار محيطا بمخصائصه قادرا على تذوقه ، يفضل العبارة الواضحة على غيرها ، ويركن إلى التأويل المسند بدلا من الاجتهاد المفراد ، ويستغنى المعنى اللغوى في الحكم ، ثم يلتفت إلى جمال السياق .

ترى تلوق ابن قتيبة في البيئة اللغوية الفقهية ، فجاء بحمل صفة التحرر ولكن في ضوء ما يسمح به الالتزام المنهجى اللغوى .

(١٢٥) وتأويل مشك - القرآن : ص ٤٤١ ، ٤٤٢ .

•

•

•

•

نحن وقضية التراث الفلسفي العربي

أ. د. عاطف العراقي*

نود في هذه الدراسة أن نطرح من جانبنا العديد من القضايا والمشكلات ونعرض لمجموعة من الحلول والتي تدور أساسا حول تراثنا الفلسفي العربي ، وهل نجد فيه تمسكا بالطريق العقلاني ، أم أن الغالب عليه انما هو الاغتراب عن العقل وأحكامه وخصائصه ؟ لماذا خلا عالمنا العربي المعاصر من وجود فلاسفة ؟ ما الفرق بين ماضي الفلسفة العربية وبين حاضرها ؟ إلى آخر هذه القضايا والتساؤلات .

فالدارس لتاريخ الفلسفة العربية يجد التزاما من جانب كثير من المثاليين للفلسفة العربية بالعقل وخصائصه وأبعادها .

صحيح أننا لا نجد عند بعض من يدخلون في اطار دائرة الفلسفة العربية التزاما بالعقل العقلاني ، ولكن صحيح أيضا أننا نجد افرادا كثيرين يمثلون بعض الفرق الإسلامية بالإضافة إلى أكثر فلاسفة العرب ، نقول نجد عندهم دعوة إلى اعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة ، نجد عندهم تقديسا للعقل وما يدعو اليه من آراء .

ويمكن القول بأننا إذا كنا ندخل في دائرة الفلسفة العربية من نسجهم بمشكلى الإسلام كالمعتزلة والاشاعرة ، ومن نطلق عليهم فلاسفة العرب ابتداء من الكندي في المشرق العربي وانتهاء بابن رشد في المغرب العربي ، ومن يعبرون عن الطريق النوبي الوجداني أى الصوفية سواء مثلوا التصوف السني أو مثلوا التصوف الفلسفي . نقول إذا كانت دائرة الفلسفة العربية يدخل في اطارها المتكلمون والفلاسفة والصوفية فاننا لا نجد موقف هؤلاء جميعا من العقل يعد موقفا واحدا ، بل يمكن القول بأن موقف المثاليين للدائرة الكلامية ، غير موقف المعبرين عن الاتجاه الفلسفي ، وبالتالي موقف كل من الفريقين يختلف عن موقف الصوفية ، وليس هذا فحسب بل اننا نجد داخل الاتجاه الواحد كالاتجاه الكلامي أكثر من فرقة من الفرق الإسلامية وموقف كل فرقة من هذه الفرق من العقل يتراوح بين التأييد بكل قوة ، والتأييد بنوع من التحفظ يصل أحيانا إلى درجة التقليل والتشكيك في قدرة العقل .

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة النجف .

وإذا استعرضنا أراء الممثلين لكل دائرة من الدوائر الثلاث والتي تدخل بدورها في دائرة الفلسفة العربية بمعناها الواسع فإننا نجد المعتزلة من جهة والفلاسفة من جهة أخرى هم من بين الممثلين للفلسفة العربية أكثرهم تأييدا للعقل وذهابهم إلى أن العقل هو المعيار ، هو الحكم ، هو الدليل المرشد .

واعتقد من جانبى بأننا إذا وضعنا في اعتبارنا واقعنا العربى المعاصر وما نتحدث عنه من قضايا ومن بينها قضية التجديد ، قضية الأصالة والمعاصرة ، قضية التراث بوجه عام فإن الاتجاه العقل عند الفلاسفة يعد أكثر فائدة لنا من الاتجاه العقل عند المعتزلة - لقد غلب على المعتزلة اثره مجموعة من القضايا التي يغلب عليها الطابع اللغضى ، أى تعد بعض مباحثهم كلاما في كلام . بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن ننسى أنهم حاربوا خصومهم في الرأى بشدة وعنف بل وصل بهم الحال إلى أن ينظروا إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر نظرة غير موضوعية .

لقد بلوروا هذا الأصل الخامس الذى يعد أساسا أصلا عمليا وليس أصلا نظريا وهذا يقلل من قيمة النظرية الفلسفية العقلية ، أقول لقد بلوروا هذا الأصل حول آراء تتفق مع أقوالهم (المعروف) وآراء لا تتفق مع أقوالهم (المنكر) . لقد اتجهوا إلى التعصب والعقلاني لا يتعصب لرأيه بأى صورة من الصور وهل يمكن أن ننسى ما حدث بالنسبة لمشكلة خلق القرآن ، هل نجد مفكرا عقلانيا قديما كان أو معاصرا يستطيع الجمع بين العقلانية من جهة ، والتعصب من جهة أخرى . ان التعصب لا يأتى إلا من معسكر اللامعقول - التعصب لا يدلنا إلا على ضيق الأفق بل البلاهة في الفهم .

وإذا قيل بأن المعتزلة اتجهوا إلى العقل فهذا صحيح ولكنهم إلى حد كبير جدا قد حصروا العقل في دائرة تأويل الآيات القرآنية . وإذا رجعنا إلى معجم من المعاجم الفلسفية لن نجد من معانى المذهب العقل ، قصر استخدام العقل على تأويل النص الدينى .

ومهما يكن من أمر فهم أفضل فرقة كلامية . وإذا أثرنا مجموعة من الأسئلة تدور حول الربط بين الماضى والحاضر ، تدور حول ما يمكن أن نأخذ من التراث فإننا ستجد مجموعة من الحلول والاجابات على هذه الأسئلة في تراث المعتزلة في حين أننا نقول ليقية الفرق الإسلامية : وداعا . فقد أديم دورا يعدّ تعبيراً عن ضيق الأفق والظلام في الماضى ، الماضى البعيد ، وليس من الضروري أن يكون لكم دور ، أى دور في حاضرتنا وفي مستقبلنا .

ونود أن نقف وقفة قصيرة عند أصل من أصول المعتزلة وهو أصل العدل وذلك حتى يتسنى لنا الربط بعد ذلك بين دور العقل وتراثنا الماضي وبين الاحتكام إلى العقل في حياتنا المعاصرة كما سنقف من خلال حديثنا عن التأويل وقفة قصيرة عند ابن رشد .

لقد بحث المعتزلة في أصل العدل بحثا دقيقا مستفيضا ويمكن القول بأن هذا الأصل يعد من أهم الأصول التي بحثوا فيها والتي فرعوا عنها مجموعة من الفروع الهامة .

لقد تفرع عن أصل العدل ذهاب المعتزلة إلى القول بحرية الإرادة وذهابهم إلى القول بالحسن والقيح العقليين كما قالوا بالصلاح والأصلح إلى آخر تلك الآراء والأفكار والنظريات التي تحتل أهمية كبيرة ليس عند المعتزلة فحسب بل في فكرنا العرفي .

إن المعتزلة حين قالوا بأصول خمسة وهي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، قد ركزوا كثيرا وتركوا الكثير من الدراسات والكتب والمسائل حول الأصل الأول والأصل الثاني من هذه الأصول الخمسة ولذلك يقال عن المعتزلة انهم أهل العدل والتوحيد .

بالإضافة إلى أن الأصول الثلاثة الأخرى إنما يرتبط بعضها بأصل العدل الذي يعد أهم أصولهم كما سبق أن قلت ، فالأصل الثالث وهو الوعد والوعد يعد متفرعا إلى حد كبير عن أصل العدل عندهم إذ أن الثواب (الوعد) والعقاب (الوعيد) يترتب على القول بعدالة الله سبحانه وتعالى ويترتب على القول بحرية الإرادة وقد سبق أن أشرت إلى أن القول بحرية الإرادة يعد بدوره متفرعا عن أصل العدل عندهم .

لقد ذهب المعتزلة في دراستهم لأصل العدل إلى القول بأن الإنسان يعد محيرا لا مجيرا ومن أجل ذلك نجدهم يقومون بالرد على الحجج التي قدمها الجبرية أو الجهمية ، اتباع جهم بن صفوان وأرسلوا الوفود لمناظرة جهم واصحابه من القائلين بالجبر وأن الإنسان لا يعد حرا بأي وجه من الوجوه .

ولقد قسم المعتزلة الحجج التي قالوا بها للرد على الجبرية ولتأييد قولهم بالحرية إلى قسمين : حجج شرعية وحجج عقلية ، وقد استندوا إلى الكثير من الآيات القرآنية واستفادوا من التراث الديني الإسلامي استفادة لا حد لها حتى أنهم في الحجج العقلية التي تركوها لنا لتأييد القول بالحرية ، قد استندوا إلى بعض الحجج الشرعية وهذا يدلنا من جهة على أنهم استفادوا من تراثنا الديني الإسلامي استفادة كبيرة ، إذ أنهم - أي المعتزلة - أولا وآخرها فرقة من الفرق الإسلامية ، ويدلنا من جهة أخرى على مدى الارتباط بين الحجج الشرعية والحجج العقلية إذ يوجد تكامل بين كل نوع منهما والنوع الآخر .

وإذا كان المعتزلة قد قاموا بالرد على الجبرية أو الجهمية اتباع جهم بن صفوان فإن المعتزلة قاموا أيضا بالرد على الاشاعرة في مجال بحثهم في مشكلة القضاء والقدر لقد فعل ذلك المعتزلة الذين جاءوا بعد نشأة الاشاعرة ، وإذا رجعنا إلى كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى وجدنا حوارا فكريا رائعا بين القاضى عبد الجبار كواحد من أعلام المعتزلة من جهة ، والجبرية والاشاعرة من جهة أخرى .

وما يقال عن اهتمام المعتزلة بالبحث في مشكلة القضاء والقدر باعتبارها مشكلة ترتبط ارتباطا مباشرا بأصل العدل عندهم ، يقال أيضا عن اهتمامهم بالبحث في الحسن والقبح العقليين .

لقد ترك لنا المعتزلة مئات الصفحات في كتبهم ورسائلهم والتي إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن المعتزلة اهتموا اهتماما لا حد له بالبحث في مشكلة الحسن والقبح العقليين - أى ارجاع التمييز بين الحسن والقبح أو الخير والشر إلى العقل .

لقد كان متوقفا من المعتزلة كفرقة من الفرق الإسلامية التي اعترت بالعقل اعترازا كبيرا أن تجعل معيار التمييز بين الخير والشر ، أى بين الحسن والقبح إلى العقل أساسا . إن المعتزلة قد ذهبوا إلى الله تعالى قد خلق لنا عقولا نستطيع بمقتضاها وعلى أساسها التمييز بين شيء يعد خيرا وشيء يعد شرا . شيء يعد حسنا وشيء آخر يعد قبيحا . وهذا يدلنا على الحكمة الالهية البالغة وعناية الله تعالى بموجوداته أو مخلوقاته ومن بينها الإنسان .

والواقع أن أصل العدل إذا كان من أهم أصول المعتزلة فإن سبب ذلك يعد راجعا أساسا إلى ما تفرع عنه من فروع تعد بدورها بالغة الأهمية .

فإذا كان المعتزلة كما سبق أن أشرت قد بحثوا في مشكلة القضاء والقدر وبحثوا أيضا في مشكلة الحسن والقبح وارجعوا التمييز بينهما إلى العقل فقد بحثوا أيضا في غائية العالم أو الطبيعة .

لقد قدم المعتزلة الكثير من الأدلة على أن الله تعالى قد أنقن كل شيء صنعا . قدم المعتزلة الكثير من الحجج على أن الله تعالى يعد حكيمًا . إن حكمة الله تعالى تتجلى في المخلوقات التي خلقها . لقد ضرب المعتزلة الكثير من الأمثلة التي تبين لنا كيف يرتبط كل موجود بالموجود الآخر . كيف يرتبط كل موجود في العالم السفلى بموجودات العالم العلوى ، فالعالم إذن لم يوجد عبثا أو مصادفة بل إن الله تعالى قد خلق العالم على أحسن صورة . إن الله تعالى قد أبدع الموجودات ورتب العلاقات بين كل موجود والآخر ويتجلى ذلك في البحار

والأنهار والمحيطات والنجوم والكواكب والشمس والقمر .

لقد بحث المعتزلة أيضا في الصلاح والأصلح واعتبروا البحث فيه من الفروع التي تنفرع من أصل العدل عندهم . ان الله تعالى قد فعل ما فيه صلاح لعباده بل فعل ما هو الأصلح لعباده .

قلنا أن المعتزلة قد اتجهوا إلى حد كبير اتجاها عقليا ، وذلك على الرغم من فهمهم القاصر في بعض الأحيان لما تعنيه كلمة العقل ولما يعنيه الاتجاه أو المذهب العقلاني .

ونود الإشارة إلى أننا نلاحظ أن درجة الاقتراب أو الابتعاد من العقل إنما يحددها مدى التزام المفكر أو ابتعاده عن التأويل .

وسنقف وقفة قصيرة عند هذا المجال نظرا لأننا نعتقد من جانبنا أننا إذا أردنا الربط بين الماضي والحاضر والمستقبل فلا مفر من الاعتداد على التأويل وإذا قمنا بسد الطريق أمام التأويل فمعنى هذا أننا قلنا للعقل وداعا . معنى هذا أننا سنجد تراثنا وكأنه لا فائدة منه في حياتنا الحاضرة أو المستقبلية .

يلاحظ إذن أن أكثر المفكرين تمسكا بالتأويل هو أكثرهم تمسكا بالجانب العقلي وبالتالي فإن أقل المفكرين لجوعا إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدور واضح .

ومن هنا نجد اختلافا بين موقف المعتزلة وابن رشد في التأويل وبين موقف أهل الظاهر والخشوية في التأويل على النحو الذي سنشير إليه بعد قليل .

فالصنعاني : في كتابه (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) لا يرحب بالتأويل وذلك حين يقول : إن المتأولين إنما يعنون وجوه التأويل بالظن أو الاحتمال فأما الاحتمال فليس علما بالثبوت لا حقيقة ولا مجازا . وأما الظن فقد يسمى علما مجازا ولكنه هنا ممنوع لأن العلم المضاف إلى الله تعالى لا يجوز فيه إلا الحقيقة .

وابن تيمية : أيضا في كتابه (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) لا يرحب بالتأويل إذ أنه يقول : ان الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يردهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا وشكا وإرتيابا .

والسيوطي : هو الآخر لا يأخذ بالتأويل وذلك حين يبين لنا اتفاق أهل الحديث ، أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل . أما السبب في اختلاف أهل البدعة كما يسميهم هو أنهم أخذوا الدين من المعتقدات والآراء فإن النقل والرواية عن الثقات قلما يختلف فأما دلائل المعقول فقلما تتفق بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر .

وقد ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، فالفيلسوف الذى يرى أنه لابد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة لابد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظاهر الآيات وتأويله يكون بالنسبة للآيات المتشابهات وليس بالنسبة للآيات المحكمات .

ونجد اختلافا بين الفلاسفة والمفكرين حول القيام بتأويل آيات تتعرض لمشكلات معينة من بينها مشكلة الخلود أو البعث . فابن سينا على سبيل المثال فى دفاعه عن القول بأن البعث سيكون فقط للنفس أو الروح دون الجسم ، نجده يقوم بتأويل الآيات التى نجد فيها ذكرا للثواب أو العقاب الحسى والجسمى وعلى العكس من ذلك نجد الغزالي ينقد موقف ابن سينا ، بل يذهب إلى تكفيره لأن الآيات الخاصة بالخلود والتى نجد فيها ذكرا للثواب وعقاب حسيين من الآيات المحكمات ومن هنا لا يكون من حق الفيلسوف - فيما يرى الغزالي - القيام بتأويلها .

وإذا رجعنا إلى الفرق الكلامية ، وجدنا أن أكثرها لجوءا إلى التأويل فرقة المعتزلة وفرقة الشيعة .

فالشيعية يلجأون إلى تأويل كثير من الآيات طبقا لفكرتهم فى الظاهر والباطن . والمعتزلة فى أصولهم الخمسة يلجأون إلى تأويل الآيات التى لا تتفق مع اتجاههم العقلى . انهم يؤمنون بنزعة عقلية ومن هنا يجدون من واجبه تأويل الآيات التى لا تؤيد فى ظاهرها ما يعتقدون به .

وهذا نجده واضحا بصفة خاصة فى أصل التوحيد والعدل عندهم وهما من أهم أصولهم الخمسة التى يقولون بها . فبناء على العقل يؤمنون بالتنزيه وليس التشبيه أو الجسمية ومن هنا يؤولون قوله تعالى : ﴿ بل يدها ميسوستان ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ وإذا كانوا يؤمنون بأن الله تعالى ليس جسما ، وليس فى جهة معينة ، فانهم يؤولون الآيات التى تفيد الرؤية فى الآخرة لأن الرؤية ترتبط بالجهة والجسمية .

ونجدهم أيضا يؤولون الكثير من الآيات الخاصة بالقضاء والقدر . فهم يقولون بحرية الإرادة الإنسانية - كما سبق أن أشرنا - نظرا لآيمانهم بالعدل وإيمانهم بالوعد والوعيد ، ومن هنا كانوا حريصين إذا وجدوا آية تفيد فى ظاهرها معنى الجبر ، على القيام بتأويلها ، حتى تتفق مع ما يؤمنون به ، تماما كما فعلوا فى كل المشكلات التى بحثوا فيها كالعلاقة بين الذات والصفات ومشكلة خلق القرآن ، ومشكلة الرؤية ، إلى آخر تلك المشكلات الكلامية التى بحثوا فيها بحثا مستفيضا .

أما الآيات التي تتفق وما يؤمنون به فأنهم يذكرونها كما هي دون تأويل . وكان قيامهم بتأويل الآيات القرآنية ضروريا فيما يرون لوجود فرق أخرى اعتقدت غير ما يعتقدون . ولكي يقوموا بالرد عليهم كان لا مفر أمامهم من تأويل الآيات القرآنية . فلاشاعة مثلا دور التأويل عندهم كان أقل من دوره عند المعتزلة فلاشعري مؤسس الفرقة لا يحارب التأويل ولكنه يرى أنه إذا تعارض النص مع العقل فلا بد من التضحية بالعقل في سبيل النص الديني .

ومن هنا نجد المعتزلة حريصين على تأويل الآيات القرآنية ، وهم في معرض ردهم على الاشاعرة . ويتضح هنا تماما إذا رجعنا إلى كتاب من كتبهم وهو كتاب المغنى للقاضي عبد الجبار المعتزلي .

ويذهب ابن رشد في مجال دفاعه عن التأويل والقياس العقلي إلى أن طباع الناس متأصلة فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقوليل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالاقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالاقوليل البرهانية .

وهذه التفرقة بين الطبقات الثلاث أو بين أنواع الأدلة تؤدي إلى نظرية في التأويل . فالنظر البرهاني - فيما يرى ابن رشد - أن أدى إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما فإن ذلك الموجود إما أن يكون قد سكنت عنه الشرع أو تعرض له - فإن كان من النوع الأول فلا تعارض بينهما . وهذا النوع المسكوت عنه هو بمنزلة ما سكنت عنه من الأحكام الشرعية فاستتبعها الفقيه بالقياس الشرعي . أما من جهة النوع الثاني فإن الشريعة إذا نطقت بشيء فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا ، فإن كان موافقا ، فلا قول هناك ، وإن كان مخالفا طلب هنا تأويله .

ويقول ابن رشد : نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العرفي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هنا المقصد في الجمع بين المعقول والمنقول (فصل المقال ص ٨) .

وهكذا يتبين لنا كيف أن ابن رشد كواحد من الفلاسفة كان يدعو إلى تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي ، محمداً لنا معنى التأويل وشروطه وقواعده .

ونستطيع القول بأن أبعاد المنهج عند فيلسوفنا ابن رشد تجاه التمسكين بالوقوف عند ظاهر الآيات يتمثل أساساً في موضوعين يرتبط كل منهما بالآخر بصورة أو بأخرى .

الموضوع الأول هو دفاع ابن رشد عن التأويل العقلى سواء بالنسبة لاستخدام القياس الشرعى في مجال الشرع أو القياس العقلى في مجال الفلسفة .

أما الموضوع الثانى أو المجال الثانى فيرتبط - كما ذكرنا - بالمجال الأول ويتمثل في قيام ابن رشد بنقد رأى أهل الظاهر .

- وسنحاول فيما على تحليل موقف ابن رشد بالنسبة لكل موضوع من الموضوعين تحليلًا نركز فيه على إبراز العناصر الداخلة في هذا الإطار .
- لعلنا قد أشرنا اشارات مقتضبة لموقف ابن رشد من التأويل وكيف أن التأويل عنده إذا كان يقوم على أساس العقل فإن هذا قد أدى به إلى نقد آراء كثير من المفكرين وأيضًا اتجاهات يكملها رأى أنها لا تتفق مع التيار العقلى .

ولعل من أبرز الكتب التى بحث فيها فيلسوفنا موضوع التأويل كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال » إذ أن هذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه يبحث في موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة وإذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون في هذا الموضوع فلا بد من دعوته إلى التأويل حتى يمكنه بالتالى التوفيق بين هذين المجالين مجال الدين من جهة ومجال الفلسفة من جهة أخرى .

ولكن ليس معنى ذلك أن ابن رشد لا يبحث موضوع التأويل إلا في هذا الكتاب إذ أننا لو رجعنا إلى كتبه المؤلفة الأخرى كمناهج الأدلة في عقائد الملة ونهايت التهاوت ، وجدناه يشير إلى موضوع التأويل بصورة أو بأخرى وذلك أثناء عرضه لكثير جدا من الموضوعات الفلسفية التى تناولها بالدراسة ، وخاصة تلك التى تتعلق بالمجال الميتافيزيقى .

بل اننا لا نعلم وجود اشارات عديدة لموضوع التأويل أثناء قيامه بشرح الكثير من كتب الفيلسوف أرسطو ، سواء كان شرحا كبيرا أو تلخيصات . وقد كان هذا متوقعا من جانبه ، لأن دراسته للفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو ، واعجابه بهذه الفلسفة ، لابد أن تؤدي به إلى أن ينادى بالتأويل حتى يفتح على الأقل الطريق امام الفلسفة والتفلسف .

وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن كتاب فصل المقال يعد من أبرز الكتب التى يتناول فيها ابن رشد بالدراسة موضوع التأويل ، فإن سبب ذلك أن هذا الكتاب يتضمن إلى حد كبير الأساس النظرى للتأويل ، أما الكتب الأخرى المؤلفة والشارحة ، فإنها تعبر إلى حد كبير عن التطبيقات لهذا الأساس .

بعد هذا نقول ان ابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين فإن هذا التوفيق من جانيه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها ، وبصرف النظر عن نجاحها أو فشلها إنما تقوم أساساً على الاعتراف بالتأويل .

نخرج من هذا كله إلى القول بأن قضية التأويل إذا كان قد اهتم بدراساتها والبحث فيها أكثر مفكرى وفلاسفة الإسلام ومن بينهم المعتزلة وابن رشد فإن سبب ذلك هو أنها ترتبط بكثير من الابعاد والجماليات الفكرية عندهم . إذ لا يمكن للمفكر أو الفيلسوف البحث في قضايا تدخل في الأطوار الدينية أو على الأقل ترتبط به من قريب أو من بعيد إلا إذا بحث في موضوع التأويل وعلى أثر أساس يقوم به وما هي أبعاده وصوره ، بالإضافة إلى أن الفلاسفة إذا كانوا قد بحثوا - كما فعل ابن رشد - في موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، فإنه لم يكن أمامهم إلا أن يبحثوا في قضايا التأويل بصورة أو بأخرى . ولعلنا لو رجعنا إلى كتاب الحروف للقرافي في المشرق العرفي وكتاب فصل المقال فيما بين الحكمة الشريعة من الاتصال لابن رشد في المغرب العرفي لوجدنا اهتماماً وتركيزاً من جانب الفيلسوف المشرق والفيلسوف المغربي على الاهتمام بالبحث في قضية التأويل .

ولكن هذا لا يعنى أن البحث في التأويل قد اقتصر على هذين الفيلسوفين فحسب ، بل أننا نضرب مجرد أمثلة ، إذ قد تبين لنا أن الفقهاء قد يلجأون إلى التأويل كما يلجأ إليه علماء الكلام ، ويلجأ إليه أيضاً الفلاسفة . وما نود التأكيد عليه بناء على ما تبين لنا ، أن المفكر بقدر ما يكون معتزلاً بالعقل ، بقدر ما يكون موافقاً على القيام بالتأويل وموسعاً لجمالياته . ولعل هذا هو السبب في أننا نجد رجالاً كالمعتزلة ، وفيلسوفاً كابن رشد ، من أكثر المفكرين تمسكاً بالتأويل .

لا بد إذن إلى السعي بكل قوتنا نحو التأويل . هذا إذا أردنا طريقاً مفتوحاً للفلسفة العربية . وبدون ذلك ستظل الفلسفة العربية راكدة تماماً .

ولا نود الوقوف أكثر من ذلك عند أمثلة من الماضي إذ أننا نود في دراستنا هذه الانتقال من الماضي إلى الحاضر وذلك عن طريق بيان أن العقل إذا كان قد أدى دوراً ، ودوراً بارزاً في تراثنا الفلسفي العرفي في الماضي وأدى الالتزام به إلى وجود مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين نباهى بهم بين الأمم قاطبة في مشرق الدنيا ومغربها ، فإن الالتزام بالاتجاه العقل يجب أن يأخذ وضعه في تراثنا الحاضر وأول ما نود أن نشير إليه أن انفتاح أمتنا العربية في الماضي على تراث القدماء قد لعب دوراً حيوياً ومؤثراً في إيجاد مجموعة من الفلاسفة والمفكرين العظام .

إن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بكثير من الآراء التي سبقهم إليها فلاسفة اليونان القدامى ، إلا أنهم أضافوا إضافات جديدة بل قالوا بآراء لم توجد عند أسلافهم من فلاسفة اليونان وبمحتوا في مشكلات من خلال منظور ، لا نستطيع أن نقول عنه - إذا كنا منصفين وموضوعيين في أحكامنا - إنه يعد نفس المنظور الذي نجده عند هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان القدامى .

ومن هنا فإن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بكثير من الآراء التي وجدت عند فلاسفة اليونان فإن هذا يعد علامة من علامات الصحة لا المرض ، إذ من الطبيعي أن يتأثر هذا الفيلسوف أو ذاك بآراء سبقته . وهل نستطيع دراسة آراء الفلاسفة المحدثين بل آراء الفلاسفة المعاصرين في أوروبا وغيرها من بلدان ، دون أن نرجع إلى آراء فلاسفة اليونان .

وإذا كان هذا هو حال الفلسفة العربية قديما سواء في المشرق العربي أو في المغرب العربي من حيث الازدهار والقوة والخصب فهل نجد هذا كله منطوقا على حال الفكر الفلسفي العربي في عالمنا العربي المعاصر .

إننا إذا انتقلنا من الحديث عن ماضي الفلسفة الإسلامية إلى حاضر هذه الفلسفة ، وقلنا بين الماضي والحاضر لوجدنا أن هذه الفلسفة التي كانت مزدهرة غاية الازدهار قد تحولت في أكثر الأحيان في إيماننا هذه إلى مجموعة من الشروح والتعليقات ومن هنا انعدم وجود فلاسفة في عالمنا العربي المعاصر منذ ثمانية قرون أي منذ وفاة ابن رشد .

صحيح إننا نجد في هذه البلدة أو تلك من بلدان العالم العربي ، في مصر أو في غيرها مجموعة من المفكرين ولكنه من الاسراف في القول أن نقول إنهم يدخلون في إطار تاريخ الفلسفة - نجد في مصر الشيخ محمد عبده وعلمه حسين ونجد في سوريا عبد الرحمن الكواكبي . وهؤلاء حاولوا الاصلاح الفكري بصورة أو بأخرى ولكن لا نستطيع أن نقول إنهم فلاسفة ولا يعني هذا القول من جانبنا التقليل من دورهم . ليس هذا ما نقصده اطلاقا ، بل يكون دور المصلح في مجال الفكر ، أهم من دور الفيلسوف ولكن ما نقصده هو أننا لو طبقنا المعايير التي على أساسها نقول أن فلانا من الناس يعد فيلسوفا فلانا لا نجد هذه المعايير تنطبق عليهم .

ومن هنا فلانا نقول إنه ليس في عالمنا العربي الآن فلسفة عربية قوية ومزدهرة . ونقول أيضا أنه لا يوجد الآن في عالمنا العربي ، من مشرقه إلى مغربه ، فيلسوف من الفلاسفة ومن حق القارئ أن يتساءل عن الاسباب التي أدت إلى عدم وجود فلاسفة في عالمنا العربي المعاصر .

والواقع أن هذه الاسباب تعد أسبابا كثيرة متفرقة ومتشابكة من جانبنا أن نقول أن بعضا منها يرجع إلى الماضي وبعضاً منها يرجع إلى الحاضر .

ان الاسباب التي ترجع إلى الماضي تتمثل في قيام مجموعة من المفكرين المشهورين ، وعلى الاصح نحن الذين أضفينا عليهم حالات الشهرة ومنهم الغزالي عدو الفلسفة وابن تيمية الذي هاجم الفلسفة هجوما عنيفا ، قيام هؤلاء بالتقليل من شأن الفلسفة . ونظرا لشهرة هؤلاء المفكرين فإن هذا قد أدى إلى انحسار الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر .

ومن الاسباب التي ترجع إلى الحاضر ، اننا حتى الآن لم نتجاوز مرحلة طبع التراث أو تحقيق التراث . لو نتجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة احياء التراث ولا يخالجنى شك في أننا لو وقفنا عند مرحلة الطبع أو التحقيق ولم نتجاوزهما إلى الاحياء قلن نجد فلاسفة في عالمنا العربي حتى لو مر علينا عدة قرون من الزمان .

سبب آخر يتمثل في أننا حتى الآن لم نتفق على أساس نقيم عليه دراستنا للأصالة والمعاصرة وهذا قد أدى إلى أننا لا نجد حتى الآن معالم ثقافة عربية محددة ، والفيلسوف أي فيلسوف ، لا يستطيع أن يقدم مذهباً فلسفياً إلا إذا عاش في ظل ثقافة محددة عدة أجيال ويتفاعل معها ويكون مذهبها ناتجاً عن تفاعله مع هذه الثقافة ، أي سبباً لها ، ونتيجة لها وفي نفس الوقت يكون سبباً لدفع هذه الثقافة إلى الامام .

أقول وأؤكد على قولي هذا لاني اعتقد أن الأصالة وحدها لا تكفي والمعاصرة وحدها لا تكفي ولا بد من المزج بينهما مزجاً دقيقاً ، ان الاصالة وحدها تكون نصف شخصية الإنسان والمعاصرة وحدها تكون النصف الآخر وإذا أردنا لأنفسنا نحن العرب ، التكامل وعدم ازدواج الشخصية ، فلا بد أن تكون لنا شخصيتنا البارزة المحددة المعالم التي تكون نتيجة للاصالة والمعاصرة معا .

ولكن على أي أساس يتم حل هذه القضية ، قضية الأصالة والمعاصرة ؟ يبدو لي أن الأساس هو العقل . نرجع إلى تراثنا ونأخذ منه المعقول فقط ، ثم نخرج هذا المعقول بالجانب الحضاري المعاصر ولن نجد صعوبة في ذلك إذ أن جانب المعاصرة بعد جانباً متمسكاً ومعتزاً بالعقل . وبقيتي أن أسلافنا من الفلاسفة قد قدموا لنا الكثير من الاتجاهات العقلية وبحثوا على أساسها في المشكلات الفلسفية ، وواجبنا أن نحافظ على هذا الجهد الذي قاموا به لا أن نستخف به . لقد تركوا لنا حديقة مزدهرة بالافكار العقلية ولا بد أن نستفيد منها لا أن نهملها أما أن نبحث عن اتجاهات غير عقلية ونتمسك بها فلن نجد أي حل لقضية الاصالة والمعاصرة .

أحياء التراث على أساس العقل بعد واجبا علينا إذن إذا أردنا أن نجد فلاسفة في عالمنا العربي الإسلامي بعد انقطاع طال واستمر ثمانية قرون ومهما يكن من أمر فإن إنشاء أول قسم للفلسفة وهو قسم الفلسفة بأدب القاهرة يرجع إلى نصف قرن تقريبا ونصف قرن لا يكفى لأن يكون لدينا فيلسوف من الفلاسفة .

لا بد حين قيامنا بأحياء التراث ، من خلع مفهومات جديدة على أفكار فلاسفتنا ومن هنا فانا يمكن أن نأخذ منهم الطريق أو المنهج وليس من الضروري أن نأخذ منهم المشكلات التي بحثوا فيها وخاصة إذا كانت مشكلات تاريخية مرتبطة بزمان معين أو مكان معين ، نأخذ منهم المنهج العقل وعلى أساس هذا المنهج العقل نبحث في مشكلاتنا .

وإذا تساءلنا عن أهمية وضرورة الفلسفة في عالمنا العربي الإسلامي فانا نستطيع القول بأنها من أزم الأشياء لنا . فمهما تقدم العلم فلن يستغنى عالمنا العربي عن الفلسفة العربية وعن فلاسفة عرب يمثلون دور الرواد والمُعبرين عن حضارة عصرنا . فلاسفة يتأثرون بقيم الإسلام وما أعظمها من قيم يجد فيها الدارس عمقا وأصالا ويستفيد منها في بلورة أفكار مذهبه .

الحاضر إذن - إذا التزمنا بالدقة والموضوعية - لا يوجد فيه فلسفة دقيقة ولا يوجد فيه فلاسفة ، فما هو الحال بالنسبة لمستقبل الفلسفة العربية ؟

سؤال يتردد كثيرا . ومن جانبي أقول أننا لو التزمنا بأحياء التراث وتقدمنا خطوة أو خطوات نحو حل مشكلة الأصالة والمعاصرة فقد نجد مستقبلا فيلسوفا أو أكثر من فيلسوف وإذا كان هذا بعد امرا صعبا إلا أنه يعد واجبا علينا للأهمية الكبرى للفلسفة والفلاسفة . أن ماضى الفلسفة كان مزدهرا وحاضرها الآن - بعد مظلمة تماما . ومستقبلها قد يكون مشرقا إذا تجاوزنا عن الأسباب التي أدت إلى أنهارها في الحاضر وهذه الأسباب منها ما أشرنا إليه ، ومنها ما فضلنا أن نسكت عنه ونخفيه وما عفى كان أعظم ، ولكن كل أملنا أن نجد فلاسفة في عالمنا العربي في مستقبل أيامنا ، نظرا لاننا لا نستطيع الاستغناء عن الفلسفة العربية في تكوين شخصيتنا العربية .

وتود في آخر دراستنا أن نشير إلى مجموعة من النقاط والعناصر وسنركز على بيان مدى ارتباط وظيفة الفلسفة بواقعة العربي المعاصر وذلك من خلال تحديد معنى الفلسفة من جهة ، وخصائص التفكير الفلسفي من جهة ثانية ، والربط بين الإجابات ماضى تراثنا وما نحتاج إليه في حياتنا المعاصرة من جهة ثالثة .

نود أن نشير إلى أن الفلسفة لا تعد كما يزعم الكثيرون بعيدة عن الحياة والمجتمع . فالفيلسوف لا يعيش في برج عاجي كما يظن خطأ . وكل فيلسوف ترك لنا مذهبا فلسفيا انما

كان متأثراً ومعبراً عن الواقع الذى يعيش فيه وفى نفس الوقت كان قاتلاً بأفكار خلاقة مبدعة تثير للإنسان طريقه وتؤدى وظيفة اجتماعية محددة . فأغلب الثورات الاقتصادية والسياسية انما قامت على أساس أفكار فلسفية محددة . وكل تغيير أو اصلاح جذرى انما يتم بناء على الايمان بفكرة من الأفكار الفلسفية .

ومن هنا يمكن القول بأن للفلسفة وظيفة اجتماعية أى لها بعدها الاجتماعى وما يرتبط به من بعد سياسى .

وإذا قلنا ببساطة شديدة ان الفلسفة تعنى البحث عن حقيقة الأشياء وتجاوز ظاهر الشيء إلى البحث والتقيب عما وراء هذا الظاهر . اذا قلنا أن الفلسفة لا تكتفى بقراءة السطور ، بل تبحث فيما بين السطور ، فإنه بناء على ذلك يمكن القول بأن الفلسفة لها وظيفتها التحليلية ووظيفتها التركيبية .

ونود الآن أن نشير بإيجاز ووضوح إلى الفرق بين الوظيفتين حتى يتسنى لنا ادراك صلة الفلسفة بواقعنا العرقى .

فبالنسبة للوظيفة التحليلية لا يغفى علينا أنها تؤمن بهذه الوظيفة سواء في ميدان العلوم أو في حياتنا اليومية . والدليل على ارتباط هذه الوظيفة بالجانب الخاص بميدان العلوم اننا نجد فلاسفة وعلماء في نفس الوقت كنيوتن ورسل واينشتين . والدليل على ارتباط هذه الوظيفة بحياتنا اليومية أننا حينما نقول ان النار قد أدت إلى احراق مسكن من المساكن فمعنى هذا اننا نؤمن بوجود سبب ومسبب أى سبب وراء كل ما يحدث من ظواهر في حياتنا اليومية .

هذا عن الوظيفة التحليلية . أما الوظيفة التركيبية فلإنها تعنى أساساً اقامة بناء تركيبى للكون والإنسان وتبين العلاقة بين الكون المادى من جهة والإنسان من جهة أخرى ووجه التفاعل بينهما ، كما أن الفلسفة بمقتضى وظيفتها التركيبية تبحث في مشكلات عديدة من بينها هل نجد للحياة هدفاً أم لا ؟ وما معنى الحياة ؟ وهل هناك ضرورة لوجودنا على ظهر الأرض ؟ وما معنى التشاؤم ؟ وما معنى التفاؤل ؟ وما مصيرنا بعد الموت ، وهل نحن احرار أم نحن مجبرون لا حول لنا ولا قوة ؟ هل نخضع اخلاقنا للانانية أم أنها يسودها الغيرية وحب الخير للآخرين ؟ إلى آخر تلك التساؤلات والمشكلات التى تبحث فيها الفلسفة .

والمشأمل في واقعنا العرقى المعاصر ، واقعنا الذى نعيشه ونجياه ، يلاحظ أن واقعنا في واد ، والفلسفة في واد آخر ، وهذا لا يعد تقصيراً من جانب الفلسفة ، بل التقصير من جانبنا نحن ، فلذا قلنا أن الفلسفة تهتم بالبحث فيما وراء الظاهر ، تهتم بالبحث في حقيقة الاشياء إلا اننا في حياتنا نميل إلى السطحية وعدم التعمق . يغلب على كثير من كتابنا حين

يتناولون بالدراسة البحث في اية مشكلة من المشكلات ، الميل إلى عدم التعمق ، الميل إلى عدم الأحاطة بكل جوانب الموضوع الذي يبحثون فيه .

يضاف إلى ذلك انتشار التفكير الخرافي في حياتنا الاجتماعية وواقعنا الذي نعيش فيه ونحياء ، أن مساحة اللامعقول في عالمنا العربي المعاصر تعد اضعاف اضعاف مساحة المعقول . وللأسف الشديد نجد اناسا من المشهورين كتابا كانوا أو متحدثين هم الذين يدعون إلى الخرافة واللامعقول ، ونظرا لشهرتهم اعلاميا فإن الناس بالتالي تصدقهم في أقوالهم ، في حين أن الشبهة عمياء ، وليس من الضروري للشخص المشهور أن يكون كلامه صوابا .

اننا لو حكمنا العقل في حياتنا ، العقل الذي على اساسه تقوم اكبر المذاهب الفلسفية فإن أحوال مجتمعاتنا العربية ستكون على احسن صورة ممكنة بحيث نلحق بركب الحضارة .

ان الفلسفة كأي علم من العلوم ، كأي فن من الفنون لها خصائصها والتي بدونها لا يعد الفكر ، فكرا فلسفيا . وللأسف الشديد لا نجد صدى لهذه الخصائص في حياتنا الفكرية وفي واقعنا الاجتماعي . والقارىء لابد أن يدرك صدق ما نقوله إذا عرف أن من خصائص الفكر الفلسفي ، الاستقلال بمعنى عدم تقليد أفكار الآخرين ، والتفكير الهادئ المتزن الذي يبعدنا عن التعصب ، وأيضا المرونة بمعنى أن الإنسان يجب ألا يتردد في التخل عن آراء يعتقد بها إذا تبين له أنها ليست صحيحة .

وإذا أردنا أن نبين أهمية النقد كخاصة من أهم خصائص الفكر الفلسفي في حياتنا وواقعنا الاجتماعي ، قلنا أن النقد يعني فتح باب الاجتهاد في كل ما يعرض لنا من قضايا . النقد يمثل الحركة لا السكون والجمود . إن المعتزلة على سبيل المثال قد حاربوا الجمود والانغلاق ودعوا إلى الشك الذي يعد خيرا من اليقين الذي لا أساس له . فالشك عندهم يعد ضروريا لكل معرفة وأن أول واجب على المكلف هو الشك بحيث أن النظر العقلي إذا لم تسبقه حالة شك فلا فائدة منه ولا جدوى منه . ومن هنا كان المعتزلة حريصين على التفرقة بين وظيفة العقل من جهة وبين ما تؤدي إليه العادات والتقاليد والقيود الموروثة من جهة أخرى . ان العقل يؤدي إلى الانفتاح ، والعادات والتقاليد تؤدي إلى الانغلاق إذا كانت عادات تكون فيها مجرد مقلدين لغيرنا دون فهم .

ان التفكير النقدي عند المعتزلة وعند الفلاسفة يمكن أن يفيدنا في محاربة الخرافات والأوهام التي مازالت للأسف الشديد منتشرة بين كثير من الأفراد .

ولعل الشيخ محمد عبيد كان على حق في دعواته الإصلاحية لأن هذه الدعوات كانت تقوم أساسا على النقد ، لقد دعا إلى اصلاح الأزهر في عصره وذلك بطرق عديدة من بينها

المطالبة بالغاء دراسة الكتب العقيمة الشروح والخواشي التي يلقنها الشيوع لمريدهم وطلابهم المغلوبين على أمرهم دون فهم . والدعوة إلى ادخال المواد الحديثة في مناهج التعليم الأزهرى حتى يفتح طلابه على الحضارة الأوربية الحديثة . صحيح أن ما دعا إليه محمد عبده كان مجالا للهجوم عليه ولكن هذا الهجوم كان صادرا عن اناس يرتضون الكسل لا أنفسهم بحيث أنهم ينفرون من تغيير الأوضاع التي كانت سائدة . وكلما نفى الناس عن أنفسهم رداء الكسل وتكون لديهم الحس النقدي كلما ابتعدوا عن الهجوم على التجديد .

والواقع أن أى حركة تجديدية لابد أن تقوم على العقل والنقد ويكون مصيرها في النهاية الخلود والاستمرار فطه حسين خالد لحسه النقدي ومحمد عبده خالد لحسه النقدي وهكذا نجد أن العقل أو النقد يعد قادرا على أن يواكب بين الماضى والحاضر والمستقبل .

والتيار الفلسفى لكي نجعله مستمرا فلا مناص من الرجوع إلى العقل لكي نواكب تيار الحضارة وعلى أن تدفع بأمتنا العربية إلى الامام . ان أى فكرة تقليدية تعبر عن التخلف ، تعبر عن الرجوع إلى الخلف أو الوراء وإذا زعم أصحاب الأفكار التقليدية في مجتمعاتنا العربى المعاصر أن أفكارهم تؤدي إلى الصعود إلى الامام فإن حقيقة الامر انه يعد صعودا إلى القاذية .

إن المدارس الفلل حركة النهضة الأوربية نجد أن أوروبا لم تتقدم إلا لأنها تمسكت بالنقد ، رفعت فلاسفة العقل ومنهم ابن رشد في أعلى مكانة . أما نحن العرب فقد فضلنا من بين الاتجاهات الفكرية اتجاهات لا تعد اتجاهات عقلية ولا يعد أصحابها فلاسفة كاتجاه الغزالي واتجاه ابن تيمية وغيرهما من اتجاهات تهاجم العقل ولذلك تقدمت أوروبا وتأخر الشرق ، تأخر العرب .

إننا لو تأملنا حياتنا الفلسفية اليوم فاعتقد من جانبى أن الاعتقاد بالتشاؤم أفضل من الاعتقاد بالنفاؤل . لقد اسرفنا في طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولا هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل ومن هنا فلا يؤدي إلى وجود فلاسفة . ان اجابتي عن هذا السؤال إذا كانت تدخل في مجال التشاؤم فان سبب ذلك اننى لا أريد أن أخلق في سماء الخيال والأحلام ، سماء اللامعقول . واعتقد أن من يقول بغير ذلك هو فرد قد غلبت عليه العاطفة والانفعال وهما لا صلة لهما بالتفكير الفلسفى من قريب أو من بعيد .

ولكن هذا كله لا يمنع من السعى بكل قوتنا إلى أن نقدم للعالم أيديولوجية عربية عصرية ، إيماننا بأن الفكر العربى في حد ذاته يعد فكرا مفتحا ، يعد فكرا يمكنه أن يستوعب الكثير من التيارات والأجنهادات . وإذا كان فكرنا العربى يعد فكرا مفتحا ، فانه بالامكان اذن أن نقيم على أساسه أيديولوجية عصرية نقدمها إلى عالمنا المتحضر شرقا وغربا .

ولابد من التأكيد على القول بأننا لن نستطيع ذلك إذا نظرنا إلى التراث قديماً من خلال قوالب ضيقة متحجرة . نعم لن يكون بإمكاننا ذلك حتى لو ملأنا أرجاء العالم كله صراخاً وضجيجاً فليست العبرة بالفهم الضيق ولكن العبرة أساساً بالفهم المتفتح والامتنان بمبدأ الاجتهاد .

لقد ابتعدنا وابتعدنا كثيراً للأسف الشديد عن الدعوة إلى الاجتهاد ، الدعوة إلى التأويل ، فوصلنا إلى ما وصلنا إليه من حالة يرثى لها . ولن نقيق من تلك الحالة إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المفتوحة ، النظرة التي تجعل العقل معياراً وأساساً . وكلما ابتعدنا عن العقل ، كلما باعدنا بيننا وبين الأمم المتحضرة ووصلنا إلى حالة من التخلف يسودها الظلام من كل جانب .

اننا أمام طريقتين لا ثالث لهما : إما أن نؤمن بالعقل في فهم الدين وهذا فيما أرى ، طريق الحق ، طريق الصواب ، الطريق إلى تقديم ايدولوجية عصرية وأما أن نباعد بيننا وبين العقل ، أو نسخر من العقل ، وهذا هو طريق الضياع ، الطريق المخلق . اننا إذا سخرنا من العقل فسيسخر منا العالم كله ويجعلنا مادة للضحك ونكون نحن بأنفسنا قد تسببنا في ضياعنا وأصبحنا بجالاً للسخرية بين الأمم ، أصبحنا - كما قلت - أضحوكة للعالم كله .

غير جيد في ملتي واعتقادي محاولة تصور ايدولوجية عربية عصرية إلا إذا أقمناها على العقل ، إلا إذا وجدنا أماناً مجموعة من الذين يحاولون فهم الدين من خلال نظرة مفتوحة ، أمثال محمد عبده والشيخ شلتوت وبدون هذا فلنعترف بصراحة بأننا لن يكون بإمكاننا تقديم ايدولوجية عربية معاصرة وهذا ان دلنا على شيء فأنما يدلنا على أنه لا مفر من الرجوع إلى العقل .

فلنتجه معشر مفكرينا في حياتنا الحاضرة إلى العقل إذا أرادوا أن يصلوا إلى أشياء لها قيمتها في مجال حياتنا الفكرية والفلسفية تماماً كما أخذ بعض مفكرينا وفلاسفتنا في الماضي بالطريق الذهني ، طريق العقل ، الطريق الذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر ، الطريق الذي يؤدي إلى الحضارة ويرتبط بها ويواكبها . الطريق الذي يفرق بيننا وبين الحيوان . وكفانا سخرية من العقل لأن من يسخر من العقل قد يؤدي به سحرته من العقل دون أن يدري إلى التقريب ، بل التوحيد بين الإنسان والحيوان وأظن أنه لا يرضى لنفسه وللآخرين أن يتحولوا من كائنات آدمية ناطقة إلى حيوانات عجم .

هذا ما أقول به اليوم وأؤكد على القول به . فهل يا ترى سيجد هذا القول صداه عند من يتمسكون بالعقل بحيث يظنون على تمسكهم بالعقل ولا يرضون به بديلاً ، وعند من

يسخرون من العقل ويصدرون الاحكام اللاعقلانية في مجال فكرنا الفلسفي بحيث يرجعون إلى طريق الصواب ، طريق العقل .
نعم لقد باعدنا بين أنفسنا وبين الاعتماد على العقل . وآآن لنا أن نعتد اعترادا كليا ورئيسيا على هذا العقل الخالد ، العقل الذي ينير لنا الطريق .

■ ■ ■

بعض مراجع الدراسة :

- الفارابي : كتاب الحروف - طبعة بيروت .
- ابن سينا : الاشارات والتنبيهات - طبعة القاهرة .
- الغزالي : نهايت الفلاسفة - طبعة بيروت .
- ابن رشد : تفسير كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو - طبعة بيروت .
- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال .
- محمد أقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام - طبعة القاهرة - الترجمة العربية .
- زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي - القاهرة .
- جمال الدين الافغاني : الرد على الدهريين - القاهرة .
- القاضي عبد الجبار المعتزلي : كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل - القاهرة .
- ابن باجه : تدبير متوحد - طبعة بيروت .
- عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف القاهرة .
- عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - دار المعارف القاهرة .
- محمد عبيد : الإسلام دين العلم والمدنية - تحقيق ودراسة : عاطف العراقي .
- طه حسين : من بعيد .

Aristotle: The logic - London.
 Brehier: La philosophie du moyen age - Paris.
 Gauthier: Ibn Rochd (Averroes), Paris.
 Gilson: History of Christian philosophy. London.
 Munk: Melanges de philosophie Juive et Arabe, Paris.
 Plato: The republic. English translation. London.
 Renan: Averroes et l'averroisme, Paris.
 Russell (B): History of Western Philosophy. London.
 Taylor (H.O): The mediaeval mind. Harvard.
 Wulf: History of Mediaeval philosophy, London.

خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر

أ. د. حامد طاهر*

تقديم :

لا توجد فلسفة بدون مشكلات .

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية قد نهضت في الماضي لتواجه عدداً من المشكلات الدينية والفكرية التي برزت في المجتمع الإسلامي القديم ، فإنها الآن مدعوة إلى أن تقوم بدورها الذي يُنتظر منها في مواجهة مشكلات المجتمع الإسلامي المعاصر . ومن الطبيعي أن تتطلب مواجهة المشكلات في البداية تحديثاً واعياً لنشأتها ، وتطورها ، وحجمها ، والآثار الناجمة عنها ، ثم يأتي بعد ذلك كله البحث عن حلول مناسبة لها .

وقد آن الآوان أن تنهض الفلسفة الإسلامية بهذا الدور ، وخاصة بعد أن فشلت الفلسفات الوافدة من الغرب أو الشرق على السواء في معالجة مشكلات المجتمع الإسلامي . ولا شك في أن غياب دور الفلسفة الإسلامية لفترة طويلة قد أفسح المجال لتلك الفلسفات في أن تملأ الساحة العربية والإسلامية ، وأن يتقدم دعائها ليقولوا لنا : هذا هو الحل . وعند التطبيق : لم يقدم هذا الحل أو ذاك ما كنا نتوقعه من قضاء على المشكلات ، بل على العكس ، زادت الأمور تعقيداً ، والفكر بلبلة ، وعاد المجتمع الإسلامي من جديد يفتش عن حلول أخرى لمشكلاته الحقيقية ...

وتعذر الإشارة إلى أن التيار الإسلامي التقليدي الذي كان له فضل الوقوف في وجه الفلسفات الوافدة ، وبيان عيوبها ، لم يستطع أن يقدم حتى الآن تصوراً عصرياً مقنعاً لحل

(*) استاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

حاسم يمكنه أن يقضى على مشكلات المجتمع الإسلامى . وربما يرجع السبب فى ذلك إلى أن دعائه لم يتسلحوا بشمول الرؤية ، وواقعية الملاحظة لما يجرى فى عالم اليوم ، وهو عالم سريع الحركة ، مختلف السمات عن عالم الأسس . لذلك فإن حلوله ينبغي أن تكون من نوع جديد ، يتطابق مع جته مشكلاته ، وشدة تعقيدها .

إن مشكلات المجتمع الإسلامى قد أصبحت بحاجة إلى مفكرين مسلمين على مستوى الفلاسفة ، وهؤلاء بإمكانهم أن ينفذوا بنظرتهم العميقة والشاملة إلى جوهر المشكلة ، وأن يتبعوا بوعى نقاط نشأتها ، وخطوط تطورها ، فإن بعض المشكلات قد تختفى أحياناً فى الظاهر ، ولكنها تظل كامنة فى باطن الأرض ، تعمل عملها ، وما تلبث أن تتكشف عن داء خبيث . هؤلاء المفكرون المسلمون - أو الفلاسفة هم الذين بإمكانهم أن ينظروا لمشكلات المجتمع الإسلامى فى إطار الواقع العالمى الذى يحيط بمجتمعهم ، ويتغلغل فى كيانه ، ويسرى - كما هو واضح - فى شئون حياته اليومية . كذلك فإنهم هم الذين يستطيعون أن يرتفعوا عن جزئيات المشكلة ، أو تفصيلاتها الفرعية ، ويحددوا بدقة منبعها الأصل ، وبذلك فإنهم لا يتخذون بالظهور العابر عن الجوهر المستمر .

لكن ينبغي ألا تنتظر من هؤلاء المفكرين - أو الفلاسفة - مفاتيح سحرية يحلون بها المغلقات فحسبهم أن يحددوا أصل الداء ، ويشخصوا أعراضه ، ويبيّنوا مخاطره على المدى القريب والبعيد . فإذا تقدم أحدهم بعد ذلك بحل ، استحق هذا الحل أن يكون موضعاً للتجربة . والتجربة وحدها هى التى تبين كفاءة هذا الحل من نفاذه . وهنا يأتي دور العلماء المتخصصين مرة أخرى لكي يقول كل منهم رأيه فى الجانب الذى يتعلق به من هذا الحل : فإذا أثبت التجربة صحته من جميع الجوانب قبلناه على أنه مفتاح المشكلة الحقيقية ، وأصبح لزاماً علينا أن نأخذ به . وإذا لم تثبت التجربة صحته ، طرحناه ، أو أعدناه للفيلسوف مرة ثانية لكي يعيد تقييم المشكلة من جديد .

بهذا المنهج المحدد - الذى يستفيد من منجزات البحث التجريبي - تستطيع الفلسفة الإسلامية أن تؤدي دورها الجديد فى المجتمع الإسلامى ، فتجتمع بين شمول الرؤية وواقعية التجربة . وذلك دون أن تفقد جذورها الممتدة فى أعماق الإسلام . لأن هذه الفلسفة كانت ، ومازالت ، فلسفة دينية ، ومعنى ذلك أنها فلسفة مؤمنة ، وموحدة ، ملتزمة ومفسرة . والمطلوب منها الآن أن تتقدم لتأخذ مكانها المناسب الذى ظل فارغاً لوقت طويل^(١) .

(١) نعمل هنا على مقالة « الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث » . دراسات عربية وإسلامية الجزء السادس ١٩٨٧ .

وتقوم فكرة هذا البحث على تحديد عدد من المشكلات التي نراها حقيقية ومعاصرة ، ونحن نضعها في ترتيب يُبين أهميتها ، ونعرضها مع بعض الملاحظات على أمل أن نجد من الأساتذة والزملاء المهتمين بالفلسفة الإسلامية مزيداً من الفحص والتحليل . والمشكلات التي اخترناها هي :

- ١ - مشكلة الفهم المنقوص للإسلام .
- ٢ - مشكلة التعصب المغلق .
- ٣ - مشكلة التخلف الحضارى .
- ٤ - مشكلة التبعية الثقافية .
- ٥ - مشكلة الأصالة والمعاصرة .

أولاً : مشكلة الفهم المنقوص للإسلام :

ليست هذه المشكلة جديدة على المسلمين ، ولكنها تضرب بجذورها في تاريخهم الطويل ، وتبدأ مع بدايات التاريخ الإسلامى نفسه . وقد كانت في مراحل كثيرة وراء معظم المشكلات الأخرى التي قرّفت المسلمين ، وشجّت جهودهم . ومن الملاحظ أنها تعود في عصرنا الحاضر لتحتل - مرة أخرى - مكان الصدارة ، وتفرض أهميتها لكي تكون لها أولوية البحث والمعالجة .

إن الفهم المنقوص للإسلام له أسبابه ومظاهره . ولكي يمكننا تحديده ينبغي علينا أولاً أن نعرض للفهم المتكامل للإسلام . ولن نحتاج في هذا الصدد إلى تفصيلات كثيرة فهي قريبة ومتوافرة . وإنما حسبنا أن نقول : إن الإسلام دين تشمل مبادئه وتعاليمه حياة الفرد والجماعة ، ويتناسب مع تطلعات الإنسان الروحية ، وحياته العملية . وهو يقوم على أربع مقومات أساسية :

- أ - العقيدة : وتتضمن توحيد الله تعالى ، والإيمان بالرسل السابقين والاعتقاد في البحث والجزاء الأخروي .
- ب - العبادة : وتشمل الشعائر الأربع الأساسية وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج .
- ج - الأخلاق : وهي انعكاس كل من العقيدة والعبادة على السلوك الإنساني ، بعد تنقية دوافعه ، وتنظيم اتجاهاته .
- د - التشريع : وهو مجموع القوانين التي تنظم معاملات الفرد والجماعة في حالتي السلم

والحرب بالإضافة إلى عدد من عقوبات الجرائم (الحدود والعزيرات) .

والتأمل في هذه المقومات يلاحظ التكامل الواضح بينها . فهي تنجبه لتنسيق حياة الفرد المادية مع تطلعاته الروحية ، كما أنها تحقق التوازن المطلوب بين نزعة الفردية وحاجاته الاجتماعية ، فضلاً عن أنها قادرة على قيادة المجتمع كله قيادة حكيمة معتدلة .

ومما هو جدير بالذكر أن هذه المقومات لا تكون نسقاً فكرياً وتجريدياً ، وإنما هي نظام من المبادئ والتعاليم قابل للتحقق العملي في واقع الناس . والدليل على ذلك أنها قد تمثلت في سيرة جيل كامل ، هو ما نطلق عليه جيل « الصدر الأول » الذي تلقى أفراداً من الرسول ﷺ أمانة الدعوة ، فآمنوا بها ، وحفظوها ، ثم حملوها إلى سائر الناس في أنحاء العالم ، حتى تمكنت واستقرت^(٢) .

ومما يلفت النظر أننا نشهد في حياة هذا الجيل : بساطة تعاليم الإسلام مع قوة التمسك بها ، وشمول الرؤية إلیها مع عدم اغفال تفصيلاتها . فلم يحدث أن ركز المسلمون في تلك الفترة على أحد مقومات الإسلام - التي سبق ذكرها - في الوقت الذي أهملوا فيه غيره من المقومات الأخرى بل كان المسلم مسلماً بعمقته وعبادته وأخلاقه واحترامه لضوابط التشريع . كذلك فإن مراعاة التفاصيل الدقيقة التي كان يتمسك بها الصحابة رضي الله عنهم تمسكاً حقيقياً اتباعاً لسنة الرسول ﷺ - لم تمنعهم من فهم الروح العامة للشرعة . وهذا ما نجده واضحاً تماماً في الوضوح لدى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، الذي تميز بالجمع الأصول بين التمسك بتفاصيل الشرعة ، والفهم الواسع الأفق لجوهرها وروحها^(٣) .

لكن الفهم المقنن للإسلام إنما بدأ بعد مرحلة « الصدر الأول » ، وذلك عندما راح بعض المسلمين يستخدمون منهج التأويل في فهم نصوص القرآن الكريم ، وراح بعضهم الآخر يعتمدون على مصادر أخرى ، غير متفق عليها تماماً (وخاصة في مجال السنة النبوية) ، وذهب فريق ثالث إلى شطر الإسلام شطرين : أحدهما ظاهر للعامة ، والآخر باطن من نصيب الخاصة وحدهم^(٤) . ومن المعروف أن هذه الانحرافات الأولى في فهم الإسلام قد أخذت تتأصل في المجتمعات الإسلامية على أيدي طوائف ذات اتجاهات متباينة ، بعضها سياسي ، وبعضها عِرقي ، وبعضها ديني متعصب ، وماليت أن تمحضت عن عدد هائل من الفرق والمذاهب والأحزاب ، وراح كل حزب ينتصر لنفسه ، ويلصق بالأحزاب الأخرى تهمة

(٢) يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى كتاب « سنة الصحابة » في ثلاثة أجزاء ، لعبد يوسف الكاتلغولي - ط دار التراث ، القاهرة .

(٣) انظر : عمر بن الخطاب ومنهجه . : التشريع للدكتور محمد بلداحي . مكتبة الشهاب ١٩٧٣ .

(٤) نشر بيده الشاهج إلى أسلوب من الشيعة ، والفقهاء ، والصوفية على الترتيب الوارد في متن البحث .

الكفر أو الفسوق أو الخروج عن الإسلام^(٥) .

ومع ذلك فإن حال المسلمين لم يكن كله بهذا السوء . فقد تجرّد بعض العلماء المحققين لبيان الفساد الذي طرأ على تصور الإسلام تصوّرًا صحيحًا ، وظهرت مخاطرهم في جسد الأمة الإسلامية . وهكذا لا نفتقد وسط ضحيح الآراء الزائفة صوت الحق الأصل (الحسن البصري - ابن حنبل) غير أن هذا الصوت لم يكن له - وسط تلاحق الأحداث ، وتعقّد تركيب المجتمع الجديد - سوى صدى ضئيل .

لقد تمزق التصور الإسلامي المتكامل لدى المسلمين ، حين راحت كل طائفة تدافع بعنف عن جانب واحد - أو أكثر - من هذا التصور ، معتقدة أنها وحدها على الحق ، وأن غيرها من الطوائف الأخرى في الضلال المبين : ظهرت الأحزاب السياسية - الدينية (الخوارج والشيعة وأهل السنة) والفرق الدينية - الكلامية (المعتزلة والأشاعرة والماتريدية) بل إن الزهد في منع الحياة الدنيوية قد تبلور في طائفة أصبح لها نفوذها المتغلغل في طبقات المجتمع ، وهي (الصوفية) التي وفقت على طرف نقيض ضد (الفقهاء ، وأهل الحديث) .

لا يمكن أن نجد لدى أي طائفة أو فرقة من هذه الطوائف والفرق ذلك الفهم المتكامل الذي سبقت الإشارة إليه ، والذي تحقق كما قلنا في جيل « الصدر الأول » . وكل ما يمكن أن نعر عليه إما فهم خاطيء ، أو فهم جزئي .. ومما زاد في تدهور الحال أن الأجيال اللاحقة تلقت تركة أجدادهم المنقسمين على أنفسهم بقدر كبير من التوقير والإجلال .. ولم تنظر إلى آرائهم المتباينة على أنها أنعماء خاصة في التفكير والفهم ، يمكن أن يتم فحصها ونقدها ، أو يجري استكمالها ، وإنما أخذتها في الغالب على أنها « مقدسات مباركة » ينبغي حيازتها ، والقيام عليها دون نقد أو تمحيص^(٦) .

وقد نتجت عن ظاهرة الفهم المنقوص للإسلام بعض النتائج التي كان لها أثرها الخطير على سير الحركة العلمية لدى المسلمين . فقد راح كل من علماء الدين (الفقه ، وعلم الكلام ، والتصوف) يمجنون علمهم ، ويرفعون من قدره إلى حد إزدار العلوم التجريبية التي تتناول واقع الحياة المادية . وكانت محصلة ذلك أن ازدهرت العلوم الدينية واللغوية على حساب العلوم التجريبية ، وتعل محالة الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) في كتابه « إحصاء العلوم » كانت تنبئها على خطورة هذه الظاهرة ، ودعوة إلى ضرورة إحداث التوازن المطلوب بين

(٥) نحل هذا إلى كتاب ظهورن : الخوارج والشيعة ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، وأيضاً كتاب غان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بن أمية ، ترجمة د . حسن إبراهيم حسن ، ومحمد زكي إبراهيم . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .

(٦) انظر في هذا الصدد للدكتور زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي دار الشروق ١٩٧١ ، والمقول واللامقول في تراثا الفكرى . دار الشروق ١٩٧٨ .

جناحي العلم : النظرى والتجريبى . لكن اشارته مع الأسف ضاعت في الزحام^(٧) .

وقد ساعد غياب النظرة النقدية لثراث الأجداد على استقرار « مسلميات » الفهم المنقوص للإسلام خالية من أى عيوب . والدليل على ذلك أن عدد المفكرين المسلمين الذين برزت عندهم روح نقدية لأراء السابقين قليل جدًا ، فضلًا عن أن حياتهم لم تُخل من متاعب كان سببها الأساسى ظهور تلك الروح النقدية في أعمالهم (انظر على سبيل المثال : ابن حزم ، وابن رشد ، وابن تيمية ، وابن خلدون) .

إن التأريخ لظاهرة الفهم المنقوص للإسلام يستحق - في رأينا - بحثًا مستقلًا . ويمكن الإشارة هنا إلى أن هذه الظاهرة قد استمرت عبر عصور طويلة ، وها هي تبرز في عصرنا الحاضر بكل حدة . وحسبنا أن نقوم بعملية فحص تحليل لعقلية المسلم المعاصر ، وسوف نكتشف فيها تراكبات العصور السابقة ، وما خلفته من عناصر بعضها صوفي ، وبعضها شيعي ، وبعضها عراقي ، وبعضها نابع من البيئة المحلية بمزاجاتها الشعبية ، وأساطيرها القديمة . وهذا بالطبع مضاف إلى الجهل بتكامل مقومات الإسلام الرئيسية^(٨) .

وهنا ينتظر الفلسفة الإسلامية دور كبير ، في توضيح المفاهيم ، وتحليل وجوه سوء الفهم ، وتقديم التصور المتكامل للمسلمين .

ثانيا : مشكلة التعصب المغلق :

لا يكاد التاريخ البشرى يفصل عن ظاهرة التعصب المغلق ، التي صحبت أو سبقت أحداثه الكبرى ، حتى يمكن القول إن التعصب للأراء ، والمذاهب ، والأجناس يُعتبر أحد العوامل الرئيسية في اشتعال الحروب ، وبالتالي في تكوين تاريخ الإنسان على سطح الأرض^(٩) .

وليس التعصب ليناً سوى المبالغة المتطرفة في الإيمان به . لكن الفرق كبير بين التعصب والإيمان . فمن المعروف أن الأديان كلها تدعو الناس إلى الإيمان ، وتفرغهم من التعصب . والإسلام نفسه قد اهتم بمسألة الإيمان اهتمامًا بالغًا . لكنه يهدف إلى تكوين إيمان لا يتحول في نفوس الناس إلى تعصب أعمى ، أو اتباع مذموم . الإيمان في الإسلام اعتقاد واع متبصر .

(٧) موضوع تصنيف العلوم قام بنور عام في تنظيم المعارف والفنون لدى الأوربيين في مطلع عصر النهضة ، وكان وراء وضع القواميس ودوائر المعارف التي ساعدت على نشر المعرفة وتحديد مساراتها .

(٨) هذا في رأينا موضوع بحث مستقل ، يمكن أن تأمل كيفية استبداله بنتائج على درجة عالية من الأهمية ، وخاصة بالنسبة للمهندسين بالإصلاح ، والعاملين في مجال الدعوة الإسلامية .

(٩) انظر : P.H. Simon, L'Esprit et l'Histoire p. 23. Paris 1969.

وما أكثر الآيات القرآنية التي تشير إلى أن : في ذلك آيات للمؤمنين ، أى علامات تهديهم وتبرع عقولهم . وفي الوقت الذي يدعم الإسلام إيمان الإنسان بوسائل القوة المختلفة عن طريق (التفكير ، والتأمل ، والاعتبار ، والتدبر ، والاستقراء ، والحوار ، والمشاهدة) فإن يحافظ على أن يكون إيمانًا قائمًا على حرية الاختيار ، وأن يتميز بالتسامح وسعة الصدر ﴿ لا اكراه في الدين ﴾^(١٠) ﴿ قل آمنوا به أو لا تؤمنوا ﴾^(١١) .

لكن المسلمين منذ مطلع تاريخهم ما لبثوا أن تفرقوا شيعةً وأحزاباً . وبدلاً من أن يقوم بينهم حوار العقل والمنطق ، أو تسود خلافاتهم روح التسامح والأخوة ، اندفع كل حزب منهم في طريق التعصب المغلق . وكانت النتيجة اشتعال الحروب بينهم ، وتواصل العدواة في نفوسهم . وإذا كان صحيحاً أن « الدم يستتبع الدم » فقد توارثت الأجيال أحقاد الآباء والأجداد . وهي تلك الأحقاد التي راحت تظهر في كل عصر تبعاً لوسائل الإثارة والقدرة ، أو تختفي مؤقتاً تحت سلطان السيطرة والإبادة .

وهناك وجوه كثيرة للتعصب ، يهمن منها الآن التعصب المذهبي . وهو الذي برز في تاريخ المسلمين بين أهل السنة من جانب وبين كل من الشيعة والخوارج من جانب آخر ، وبين الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية ، وبين الصوفية والفقهاء .. وقد أدى هذا التعصب - كما نعلم - إلى انغلاق كل طائفة على ما لديها دون محاولة فهم وجهة نظر الطائفة الأخرى . وإنما كل ما هنالك مجرد اتهامات ، وإدانات ، واستعداد السلطة أحياناً لاسكات الطرف الآخر ، أو التكتيل به إذا تيجأت الظروف لذلك (تأمل هنا موقف المعتزلة ضد خصوصهم في عهد الخليفة المأمون) . ولا نود أن تسترسل هنا في أنواع التعصب الأخرى داخل كل طائفة ، كما حدث لدى الشيعة ، أو لدى الفقهاء عندما انقسموا إلى عدة مذاهب ، وانغلق مقلدو كل مذهب على مذهبهم ، مما أدى بهم أحياناً إلى التصارع والمصارعة (بروي المقدسي أنه شاهد بنفسه في بخارى قتال الأحناف والشافعية يدور في شوارع المدينة ، كما أنه فوجئ بوجود امامين منهما في المسجد يؤم كل واحد أتباع مذهبه في ناحية)^(١٢) .

إن التعصب لمبدأ ما يعطى لنفسه حقوقاً في نفس الوقت الذي يحرم منها الآخرين ، بل إنه يسعى لفرض آرائه عليهم ، ومحاربتهم دونها إن استطاع ذلك . وقد كان الرمي بالفاظ (الكفر) و (الفسق) و (البدعة) و (الزندقة) فضلاً عن (الجهل) و (الغباء) و (الضلال) دائماً هو أسلوب المتعصبين بعضهم ضد البعض الآخر ، مع أن القرآن الكريم

(١٠) سورة البقرة ، آية ٢٥٦ .

(١١) سورة الإسراء ، آية ١٧ .

(١٢) انظر : المقدسي : أحسن التقاسيم ص ٣٣٦ ط ٢ ثانية ليدان ١٩٠٦ .

أوصى المسلمين جميعًا بالآلا يتنازروا بالألقاب ، يقول تعالى : ﴿ يَسْمِ الْأَسْمَ الْفَسُوقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ ﴾^(١٣) ومنع الرسول ﷺ أن يسم المسلم أخاه بأنه كافر ، وإلا بُنَاءَ بهذا الوصف أحدهما .

المشكلة إذن ضاربة بجذورها في المجتمع الإسلامي منذ عصور قديمة ، وتكاد تكون متصلة عبر تاريخه الطويل . لكن خطورتها في الوقت الحاضر إنما تتمثل في وقت اتسعت فيه آفاق المعرفة أمام المسلمين اتساعًا ملحوظًا ، وأصبح نزاع المسلمين فيما بينهم وبآلا عليهم ، نظرًا للوضوح المخرج الذي يوجدون فيه ، بين أعداء يترصدون بهم الدوائر ، كما أن حرية الرأي والتعبير كادت تكون مكفولة في معظم بلاد المسلمين . ويمكن القول إن أحدًا لا يمكن أن يدعى - حاليًا - أنه ممنوع من إبداء رأيه ، فإنه لو مُنِعَ في ظل نظام سياسي معين ، بإمكانه أن يعلته في مكان آخر . وهكذا فإن مسببات التعصب لم تعد متوافرة . والعصر الذي نعيش فيه قادر على استيعاب الكثير من الأفكار دون أن يحدث بالضرورة تصادم بين أصحابها . المطلوب فقط أن يتم بينهم حوار بناء ، وأن تجري مناقشة الآراء على أسس ثابتة ، وأن تحدد الأهداف منذ البداية بوضوح تام^(١٤) .

لكن كيف يبدأ حوار المختلفين في الرأي ؟ وكيف تجري المناقشات ؟ وكيف تحدد الأهداف ؟ ومتى يتنازل صاحب الرأي الضعيف أمام صاحب الرأي القوي ؟ وكيف يمكن الاستفادة من وجهات النظر المختلفة ؟ وبأي أسلوب يصبح اختلاف الأفكار طريقًا إلى إثراء الموضوع ؟ كل هذه الأسئلة - في رأينا - من صميم عمل الفلسفة الإسلامية ، وما تشتمل عليه من مناهج للبحث وآداب المناظرة ، وما تتحلل به من روح التسامح وسعة الأفق .

ثالثًا : مشكلة التخلف الحضاري :

لم تبرز هذه المشكلة تاريخيًا إلا عند اتصال المسلمين بالحضارة الغربية ، وذلك في أعقاب حركة الاستعمار الغربي الذي بدأت مقدماته مع حملة بونابرت على مصر والشام (١٧٩٨ - ١٨٠١ م) واستمر يتوغل في سائر المجتمعات الإسلامية حتى منتصف القرن العشرين . ومن المعروف أن اتصال المسلمين بالغرب الأوربي قد أحدث فيهم آثارًا بعيدة المدى ، ومن أهمها : احساسهم الحاد بمدى تخلفهم الطويل ، خلال قرون متعددة ، مرت عليهم دون أن يأخذوا فيها بوسائل التقدم المادي ، ولا حتى بأسباب التطور الفكري والثقافي ، ثم

(١٣) سورة الحجرات ، آية ١١ .

(١٤) يمكن أن يعاد النظر في مؤلفات آداب الجدال والمناظرة لاستخراج ما يمكن أن يساعد على بناء شكل الحوار بين المختلفين في العصر الحاضر . انظر كتابنا مدخل للدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٧٤ . القاهرة ١٩٨٥ ، وكتاب د . طه جابر الطولاني : آداب الاختلاف - من مشروعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

فجأة .. وجدوا أنفسهم ، وقد تجاوزهم الركب ، بل صاروا أشبه بالقريسة التي تتناوشها الذئاب من كل جانب !

لكن الذى جرى في مصر - وهي من أكبر ولايات الدولة العثمانية حينئذ - كان مبشراً بالخير . فقد قرر الشعب المصرى ، لأول مرة في التاريخ ، اختيار حاكمه بنفسه ، وأجبر السلطان في تركيا على المصادقة . وقد يقال عن محمد علي (ت ١٨٤٨ م) إنه كان مغامراً ، ويسعى إلى بناء امبراطورية مستقلة به ، وأسرة مالكة تتوارث العرش من بعده .. ولكن مجموع الإصلاحات التي قام بها هي ما يكون الأساس الحقيقي لبناء مصر الحديثة : فقد اهتم بتنظيم الزراعة ، وأقام القناطر الخيرية لتحكم في ري الدلتا ، وبنى جيشاً قوياً ، واسطولاً حديثاً ، وأرسل البعثات التعليمية إلى أوروبا للاستفادة من تقدمها في المجالات المطلوبة لمشروعه الكبير ، كما استقدم المستشارين الأجانب ، واستفاد من خبراتهم ، وأتاح لعدد من أبناء مصر أن يتولوا بعض المناصب الهامة ، فكان لهم أثرهم الواضح في مجالات عديدة ، ومن أهمها المجال الثقافي .

وهنا يستوقفنا شخصان كان لهما دور ثقافي بارز ، وهما رفاعة الطهطاوى (ت ١٨٧٣) وعلى مبارك (ت ١٨٩٣) . فعلى أيديهم تم تنظيم التعليم الأساسى وازدهرت حركة الترجمة ، وبدأت الصحافة أولى خطواتها الجادة .. ومع ذلك كله ، ظهرت روح جديدة في أبناء الشعب ، وارتفع بالتدريج صوت الإصلاح ، وبرزت ضرورة الأخذ بوسائل النهضة ، والالحاق بمدينة العالم المتقدم^(١٥) .

لقد كان يمكن لهذه التجربة ، التي تمت على أرض مصر ، أن تكون مشروعاً اسلامياً عاماً ، ينتقل بالتدريج إلى سائر البلاد الإسلامية الأخرى . ولكن الدولة العثمانية لم تتغ الفرصة اللازمة لذلك ، كما أن حركة المد الاستعماري الغربي كانت على أشدها فما لبثت البلاد الإسلامية ، وفي مقدمتها البلاد العربية ، أن خرجت من السيطرة العثمانية التقليدية لتقع في براثن الاستعمار الغربي .

وهنا بدأت صفحة أخرى من تاريخ المسلمين في العصر الحديث . فقد نهضوا لمحاربة الاستعمار الغربي ، واستغرق كفاحهم في هذا الطريق عمراً طويلاً ، كان من الممكن أن ينفقوه في عملية البناء ، وملاحقة التقدم . لكن ما حدث حدث . ولم يكفد المسلمون في عشرات السنوات الأخيرة يخلصون أنفسهم من قيود الاستعمار الغربي (وخاصة العسكرى)

(١٥) انظر مقالنا : الترجمة ودورها في الفكر العربي . دراسات عربية وإسلامية ، الجزء الثاني .

حتى وجدوا أن الركب قد تجاوزهم أكثر مما مضى ، واتسعت المسافة أطول مما كانت .. ولكنهم ظلوا يحاولون ، فيصيبون حيناً ، ويخطئون في أحيان كثيرة . والذي ينبغي تسجيله بأمانة أن المحاولة مستمرة . ونقصد بالمحاولة : روح الإصرار على ملاحقة التقدم ، وتعويض قرون التخلف الماضية .

ومحاولة تعويض التخلف الحضارى لدى المسلمين وجوه متعددة : بعض هذه الوجوه ينزع إلى ما أصبح يُطلق عليه مصطلح « التغريب » أى إعادة تشكيل المجتمع الإسلامى على نسق المجتمع الغربى ، انطلاقاً من أن التقدم ليس له إلا شكل واحد ، يتمثل في النموذج الغربى (الأوربى - الأمريكى) . وبعضها الآخر يرى في « التجربة الاشتراكية » دليلاً هادياً له ، وقد ساعد على بروز هذا الاتجاه بين المسلمين ما لحسوه من استمرار عداء الغرب لهم ، وعدم مساهمته في تقديم المساعدة لهم بعد أن استنفد مواردهم خلال فترة الاستعمار السابقة . أما الاتجاه الثالث ، فيتمثل في العودة إلى الأصول الإسلامية - بدرجات متفاوتة في الفهم والتفسير - لتأكيد أصالة المسلمين ، وخلق مسار خاص بهم في عالم اليوم ، تماثلاً كما حدث في التاريخ القديم ، عندما استطاع أجدادهم بناء حضارة ذات طابع إسلامى متميز^(١٦) .

ومن الملاحظ أن هذه الوجوه الثلاثة لمواجهة مشكلة التخلف الحضارى تتواجد في وقت واحد ، ولكل منها أنصارها وأعلامها .. وهنا يبرز دور الفلسفة الإسلامية في اختبار مدى صحة هذه الوجوه ، وتحديد ما بها من عناصر إيجابية وسلبية ، وبيان الإشكاليات التى تترتب على كل منها نظرياً ، وعند التطبيق .

رابعاً : مشكلة النتيجة :

أدى طول بقاء الاستعمار الغربى في بلاد المسلمين (حوالى ١٥٠ سنة) إلى انتقال - وليس فقط تسرب - الكثير من الماديات ، والقيم ، والأفكار ، والمودات أيضاً إلى المجتمع الإسلامى ، حتى اكتسبت مع مرور الوقت نوعاً من القبول ، وأصبحت مع التعاضى والنسيان جزءاً أساسياً من تكوينه : حدث هذا بدايةً في الطبقات العليا من المجتمع ، ثم انعكس بالتدرج على الطبقات الوسطى والدنيا .. وهكذا يمكن القول بأن المجتمع كله لم ينج من التأثير الغربى الساحق عليه .

لكننا لابد أن نتوقف هنا لتبرز فكرة نحسبها هامة ، وهى أن حياة المسلمين - عندما تعرضت للتأثير الغربى في مطلع القرن التاسع عشر - لم تكن هى الحياة الإسلامية النموذجية ،

(١٦) تشمل هذه الأتجاهات الثلاثة نظرياً كل ما جرى على الساحة العربية والإسلامية في مجال النهضة الحديثة . ولا شك أن غلبة تفرعات كثيرة ، ولكنها في نهاية الأمر تعود كلها إلى واحد من هذه الأتجاهات المذكورة . راجع في هذا الصدد كتاب د. يوسف القرضاوى : الحلول المستوردة ، الحل الإسلامى ، وهما من مطبوعات مكتبة واحة بالقاهرة .

التي جاء الغرب فأفسد نظامها ، أو عكر صفاءها ، لأننا نعلم جيدا أن المسلمين قد انغرفوا عبر قرون طويلة عن النموذج الإسلامي الصحيح ، إلى حد أن اختلطت بعقيدتهم ذاتها الكثير من الخرافات الشعبية ، وسيطر على تفكيرهم اتجاه غيبي بمجد التواكل ، ويعتمد على التوسل بالأولياء بدلًا من الأخذ بأسباب العمل (ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩١ م) التي قادها ضد مظاهر الشرك والوثنية في شبه الجزيرة العربية نفسها ، قبل أن يظهر الاحتكاك المباشر بين المسلمين في تلك المنطقة وبين الحضارة الغربية الوافدة)^(١٧) .

وقد أدرك المسلمون بهيولتهم العملية أن الحضارة الغربية تحمل الكثير مما يسهل عليهم مشقة الحياة ، وينظم لهم أمور المعيشة ، فلم يجدوا حرجًا على الإطلاق من سرعة اقتباسها ، وإحلالها محل الوسائل والأدوات والانظمة التي كان يستعملونها ، والتي أثبت لهم الزمن أنها لم تعد صالحة لمسيرة العصر الحديث . ومن الأمثلة على ذلك : وسائل المواصلات والاتصالات ، والتنظيم الإداري للدولة ، والنظام المالي وما يشتمل عليه من تحديد الموارد والمصروفات ، ونظام التعليم ، ووسيلة الصحافة .. هذا فضلًا عن الموضوع الأساسي في التقدم وهو نقل المستحدثات في مجال الأسلحة لتكوين القدرة العسكرية الخاصة بهم .

لكن « الأشياء » المنقولة من الحضارة الحديثة لم تدخل وحدها ، فقد سبقها وصحبها وتبعها حشد هائل من الأفكار ، ولم يكن في الإمكان حينئذ التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف . والذي حدث أن بعض الكتاب كانوا مهتمين لاستقبال هذه الأفكار ، والانفعال بها ، ثم الدعوة إليها وترويجها . وحسبنا أن نشير في هذا الصدد إلى أفكار مثل (الديمقراطية - تحرير المرأة - العلمانية - التطور - السامية - القومية - الدعوة إلى العامة .. الخ) وقد انتشرت هذه الأفكار في نفس الوقت الذي كان المجتمع الإسلامي يتقبل باستمرار « الأشياء » الحديثة ، فغلب عليه أن هذه مرتبطة بتلك ، وأن رفض الأفكار يعنى رفض الأشياء . وبما أن الأشياء مفيدة ، فلا بد - أو على الأقل : من الممكن - أن تكون هذه الأفكار أيضًا مفيدة .

إن جزءًا كبيرًا جدًا من الحياة الثقافية في العالم الإسلامي يمكن أن يرتد بسهولة إلى الثقافة الغربية . وتأثير هذه الثقافة الأخيرة لا يتوقف على المقولات والقضايا وحدها ، بل على المنهج والاتجاه ، فضلًا عن الأسلوب واللغة . ومن يريد أن يتبين ذلك يمكنه أن يقرأ - من هذه الزاوية التي نتحدث عنها - كتابًا مثل أحمد لطفي السيد ، أو سلامة موسى ، أو طه حسين .. ومن المؤكد أننا نعرف لكل من هؤلاء بأصالة الخاصة ، وشخصيته المحددة ،

(١٧) انظر : أحمد أمين ، زعماء الإصلاح ، الفصل الخاص بالشيخ محمد بن عبد الوهاب . وكذلك كلمة ISLAH في دائرة المعارف الإسلامية ط ٢ . ثانية .

ولكننا نركز في هذا المجال على مدى التأثير الغربى الذى تعرض له ، وبرز في أعماله ، سواء من حيث الفكر ، أو المنهج أو الأسلوب .

لكن المشكلة تتفاقم كلما زاد مستوى الاستمداد من الثقافة الغربية في الوقت الذى يقل فيه - أو ربما يتلاشى - مستوى الاستمداد من الثقافة الإسلامية . والمصطلح الذى يوضح هذا الموقف يمكن أن نستعيره من علم الاقتصاد وهو « زيادة الواردات عن الصادرات » . هنا تكاد تغيب الملامح الشخصية للثقافة الإسلامية ، ويفقد المثقفون المسلمون هويتهم الذاتية ، بحيث يتحول إلى مقدسات : كل ما هو غربي حتى على مستوى اللغة والتعبير ، ويتوارى في الظل كل ما هو إسلامي حتى ولو كان عميق المضمون ، أو ذا قيمة حقيقية .

ماذا في الثقافة الغربية بإمكانه أن يقيد فعلاً الثقافة الإسلامية ؟ لا شك أن هناك عناصر كثيرة بعضها مهم ، وبعضها أكثر أهمية ، ولكن هناك عناصر أخرى لا قيمة لها على الإطلاق بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية . لكن كيف نحدد ذلك ؟ وكيف نختار ؟ وكيف يمكن توظيف ما نختاره ؟ وعلى أى مقياس يتم استبعاد ما لا قيمة له ؟ .. هنا أيضا مجال واسع أمام الفلسفة الإسلامية .

خامساً : مشكلة الأصالة والمعاصرة :

تعتبر هذه المشكلة من أحداث المشكلات التى أخذت تستحوذ على اهتمام المثقفين المسلمين في الآونة الأخيرة ، وترجع جذورها إلى المرحلة التالية لفترة النهضة الحديثة . أما جوهر المشكلة فيتمثل في كيفية التعايش - أو الامتزاج - بين التراث الإسلامى ، والثقافة الحديثة (الغربية) .

وفي رأينا أن هذه المشكلة تحتوى على إشكال حقيقى بالفعل ، كما أنها تشتمل أيضا على وجه زائف ومفتعل .

أما الإشكال الحقيقى فيتمثل في أن التراث الإسلامى يقوم على عدد من الثوابت المستمدة من الوحي الإلهي . وهذه الثوابت لا مساومة على الإطلاق في التخلل عنها بالنسبة للمسلمين ، لأنها هي التى تكون أساس عقيدتهم الدينية التى مازالت مستمرة حتى اليوم . أما الثقافة الغربية وما تشتمل عليه من فلسفات وضعية ، واتجاهات مادية ، وقيم عملية فإنها تسعى إلى أن تتعامل مع هذه الثوابت بنفس تعاملها مع المتغيرات التى كانت موجودة في أوروبا على عصر النهضة .. وهنا المأزق الذى ينبغى أن يتخلص منه المثقفون المسلمون . ولن يتم

ذلك إلا بمعونة الفلسفة الإسلامية التي يمكنها أن تقيم التوافق - مرة أخرى - بين الدين والعلم ، أو بين الشريعة والحكمة .

لكن التراث الإسلامي يحتوي أيضا على الكثير من المتغيرات . ونقصد بها : أنظار المسلمين أو فهمهم للمصادر الإسلامية الأولى (القرآن والسنة) الذي اتسع ، وتنوع ، وتطور بتطور العصور ، واختلاف الأماكن ، ونوعية الثقافات .. الخ . وهنا يفتح مجال واسع لإعادة القراءة ، والتفسير ، والحكم .. وتمتد الثقافة الإسلامية المعاصرة لتجد ما يدعمها في ماضيها الطويل ، كما يمكنها أن تستفيد بما تقدمه لها الثقافة المعاصرة (الغربية) من معطيات ومناهج أقدر على التحليل والتفسير والإقناع . وهكذا فإن متغيرات التراث الإسلامي لا تمثل أي مشكلة بالنسبة لصراع الأصالة والمعاصرة . وهذا ما جعلنا نقول في البداية إن هذه المشكلة تحتوي على وجه زائف ومفتعل .

ولعل هذا يقودنا إلى أن تعايش الثقافتين : الإسلامية والمعاصرة ليس مستحيلا إذا أحسن فهمهما وتم استيعابهما جيدا ، وإنما المشكلة تتمثل بالأحرى في نوعية المثقفين بكل منهما . فأنصار الثقافة المعاصرة (الغربية) لا يكتفون بحسن فهم الثقافة الإسلامية القديمة ، وغالبًا ما يصدر عن عليها أحكامهم انطلاقًا من مفاهيم الثقافة الغربية ، بل يستخدمون لغتها حيث لا مجال لهذا الاستخدام على الإطلاق (لاحظ مثلاً عندما يطلق البعض مصطلح « العصور الوسطى » على نفس الفترة من تاريخ المسلمين !) .

وفي الجانب المقابل ، نجد أنصار الثقافة الإسلامية ، المتمسكين بالتراث ، حريصين على ألا ينتج عنه أية نوع من النقد أو التمهيط ، غافلين بذلك عن أن « كل ما في الحركة لا يستحق التوزيع » وأنه من الواجب علينا أن نتناول التراث على أنه محصلة مراحل زمنية قد تزداد قيمتها لقرنها من المصدر ، كما قد تزداد أيضا بتراكم التجارب الإنسانية مع مرور الزمن . ولتوضيح ذلك نقدم مثلاً واحداً : الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) كان من أفضل علماء المسلمين الذين فهموا الإسلام روحاً ونصاً ، وذلك لقرنه من المصدر . وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) هو الآخر من أفضل علماء المسلمين الذين استوعبوا حركة التاريخ الإسلامي بفضل تراكم التجارب الإنسانية التي تجمعت للمسلمين حتى عصره .

وبين هذا النموذج وذاك أفهام كثيرة قد لا تثبت أمام النقد ، أو تكون دعابة للذهب ، أو دفاعاً عن سياسة .. وهنا لابد من التحفظ ، والاحتياط ، ووضعها في مكانها الطبيعي من التاريخ .

وهكذا فإن مشكلة الأصالة والمعاصرة لها وجهان . أحدهما حقيقي ، قد أشرنا إليه ، والآخر زائف ومفتعل : وهو ما يبدو لنا في الأحكام المتسارعة ، والرؤية الناقصة ، وعدم التحكّن من فهم التراث ولغته ، بالإضافة أيضا إلى عدم التحكّن من فهم الثقافة الغربية ولغتها . والأحاساس بالمشكلة أشبه براكب الطائرة ، عندما يجدها تهتز قليلا فيتوقع سقوطها ، وبين أحساس قائد الطائرة نفسه الذي يدرك اللحظة الحرجة التي تسقط فيها بالفعل .

تعقيب :

تلك هي - في رأينا - أهم المشكلات التي يمكن للفلسفة الإسلامية أن تنصدي لمواجهتها في الوقت الحاضر . وهي مشكلات - كما يبدو - حقيقية ، لأنها تنبع من واقع المجتمع الإسلامي الكبير ، وترتبط بمستقبله . لكننا ينبغي أن تنبّه إلى أن الفلسفة الإسلامية لا تملك - دائما - مفاتيح سحرية للحل . وإنما تكمن مهمتها الأساسية في التنبيه للمشكلات ، وتحديدتها . وليس تحديد المشكلات - كما قد يظن البعض - بالأمر السهل . فهو يتطلب خبرة عميقة ، وزادًا علميا وثقافيا واسعا ، وقدرة كبيرة على التحليل والتركيب والمقارنة .

وكذلك ينبغي ألا تجرى مواجهة هذه المشكلات بعيدا عن الدراسات التاريخية والاجتماعية لأحوال العالم الإسلامي ، وبخاصة خلال القرنين الأخيرين . فإنه لم يعد من الممكن أن تبدأ الفلسفة من فراغ ، وإنما ينبغي أن يكون وراءها رصيد كاف من الحقائق والمعلومات ، حتى لا تتحوّل فروضها إلى خيالات غير قابلة للتحقيق ، أو تصبح الآراء فيها مجرد انطباعات ذاتية لمفكرين يعيشون بعيدا عن واقع مجتمعاتهم الحي .

وأخيرا ، فإن مواجهة هذه المشكلات ينبغي أن يتم في إطار الرؤية الأوسع لما يجري في عالم اليوم . فلم يعد المسلمون - كما كانوا بالأمس - هم أصحاب السيادة المطلقة في العالم ، كما أنهم لم يعودوا متعزلين عن غيرهم . ومن هذين الجانبين ، على الفلسفة الإسلامية أن تتجنب « الحلّ الأوحد » الذي يرى الشيء إما ناصع البياض أو حالك السواد (ولا يوجد وسط بينهما) وإنما يمكنها أن تتبّع المجال للحلول البديلة ، والمؤقتة ، وأن تستفيد - في هذا المجال - من كل ما طرأ على المعرفة الإنسانية من تطور ، وما اكتسبته من مرونة .

بهذه النظرة ، يمكن للفلسفة الإسلامية أن تقوم بدور هام وحقيقي في مساعدة المسلمين على النهوض والتقدم ، وأن تسجل - في نفس الوقت - شهادتها على العصر ، بكل ما تميز به من حيّة ، وسعة أفق .

المصطلح ودلالته في الدرس الصوتي عند العرب (القسم الثاني)

د . رفعت الفرنواوي*

[في القسم الأول من هذا البحث ، والذي نشر بالجزء الثامن من السلسلة ، تناول د . رفعت الفرنواوي بالتحليل المصطلحات التالية :

أسلة اللسان . البلعوم . اللظلة . الختمة . الثنايا . جرس الصوت . الجهر .
الحرف . الحلق . الحنجرة . الحنك . الخرج . الخيشوم . مدرجة الحرف .
الادغام . ذلق اللسان]

١٧ - الحروف الرخوة :

لا يربط معجمان قديمان بين صفة الرخاوة وبين الأصوات التي تحتوي على هذه الصفة ، وهما معجم العين وأساس البلاغة .

أما معاجم المحيط واللسان والوسيط فانها تتعرض لهذا الجانب وتمثل لهذه الأصوات الرخوة تمثيلا واحدا ولسان العرب يعرف ما سماه الحرف الرخو بأنه الحرف الذي يجري فيه الصوت ؛ ألا ترى أنك تقول المس والرش والسج ونحو ذلك فتجد الصوت جاريا مع السين والشين والحاء ؟ والحروف الرخوة في القواميس التي تعرضت لها هي بعينها التي حددتها سيبويه وهي : الثاء والحاء والخاء والذال والراء والظاء والصاد والضاد والغين والفاء والسين والشين والهاء .

(*) مدرس بقسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة البها - والممار حاليا إلى الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد - باكستان .

ويتساوى مصطلح الرخاوة في دلالة مع مصطلح الاحتكاك الذى يستخدمه بعض اللغويين المحدثين ، أما البعض الآخر من هؤلاء المحدثين فإنه يستخدم المصطلح القديم وصفا للصوت الذى يضيق فيه المجرى الهوائى أثناء نطقه عن طريق تقارب عضوين من أعضاء النطق بحيث لا يغلقان المجرى الهوائى تماما وإنما يسمحان له بالمرور بينهما محدثا احتكاكا بهما . وهذا يتساوى مع ما عبر عنه القدماء بقولهم : الحرف الرخو هو الذى يجرى فيه الصوت .

فإذا حاولنا عقد مقارنة بين القدماء والمحدثين فيما يتصل بالرخاوة وجدنا أن هذا يمكن أن يتم في جانبين هما جانب التعريف وقد تكلمنا عنه وبيننا أن فكرة القدماء عن الرخاوة لا تختلف عن فكرة المحدثين عن الاحتكاك ، وجانب التمثيل الذى يختلف فيه القدماء والمحدثون فيما يتصل بصوتى الضاد والعين ، فلقد اعتبر القدماء الضاد صوتا رخوا ، أما المحدثون فيعتبرونها انفجاريا (شديدا بمصطلحات القدماء) كما اعتبر القدماء العين صوتا متوسطا لاهو بالرخو ولا بالشديد ، أما المحدثون فيعتبرونها صوتا احتكاكيا (رخوا) ويعنى هذا أن القدماء أدخلوا في قائمة الأصوات الرخوة (الاحتكاكية) صوتا ليس منها ، كما أنهم أخرجوا منها صوتا ينتمى إليها ، وذلك من وجهة نظر المحدثين إلى الأصوات العربية كما تنطق اليوم من مجيى هذه اللغة .

ولا نريد أن نناقش أسباب هذا الاختلاف ، فهذا البحث مخصص لمناقشة قضية المصطلح ونكتفى فقط بالإشارة إلى أن الضاد الذى يتكلم عنها القدماء يختلف تماما عن الضاد الذى تنطقها اليوم ، فضاد القدماء تمثل صوتا مركبا^(٢٢) Affricate لا هو بالاحتكاكى فقط ولا بالانفجارى فقط وإنما هو احتكاكى انفجارى في نفس الوقت .

أما العين فلا نستطيع تفسير موقف القدماء منها ، فهي لا تختلف عن الحاء إلا في أنها مجهورة ، حيث يخرجان من البلعوم ، ويحتك الهواء بهذا الجزء أثناء نطقهما بنفس الطريقة ، ورغم ذلك فقد وضع القدماء الحاء في قائمة الأصوات الرخوة دون العين .

ولا نريد كذلك أن نناقش موقف القدماء من العين فهذا يحتاج إلى دراسة مستقلة ، وإن كنا نكتفى بالإشارة إلى أن موقف اللغويين القدماء من هذا الصوت مما بلغت النظر بعده ولعل من أوضح الأدلة على هذا ما فعله الخليل بن أحمد من جعلها أول حروف معجمه الذى سماه باسمها .

١٨ - الروم :

لم يعرض أساس البلاغة لشرح هذا المصطلح من ناحية دلالة الصوتية .
أما المحيط فقد عرفه تعريفا موجزا بأنه حركة مختلطة مختفئة وهي أكثر من الاشمام^(٣٤)
لأنها تسمع .

ولقد توسع لسان العرب في شرح هذا المصطلح فحدد المواقف الصوتية التي يحدث فيها الروم وهي تنحصر في حالتين الوقف على المرفوع والمجرور ثم أورد دافع الذين يلجأون إلى الروم كما حدده سيبويه ، بقوله : « أما الذين راموا الحركة فإنه دعاهم إلى ذلك الحرص على أن يخرجوها من حال ما لزمه اسكان على كل حال ، وأن يعلموا أن حالها عندهم ليس كحال ما سكن على كل حال ، وذلك أراد الذين أضحوا إلا أن هؤلاء أشد توكيدا .

كما أورد تفسير الجوهري لكلام سيبويه السابق بأن الروم يعني حركة مختلطة مختفئة لضرب من التخفيف وهي أكثر من الاشمام لأنها تسمع ، وهي بزنة الحركة وإن كانت مختلطة مثل همزة بين بين .

ويتضح من هذا الكلام أن الروم أقرب ما يكون إلى ما يسميه علماء الأصوات المحدثون الحركة المركزية Central Vowel وتأخذ هذه الحركة المركزية طابع الحركة التي لم تنطق بوضوح ، فتكون مشابهة للضممة (خلفية بعض الشيء) في حالة الوقوف على المرفوع كما تكون مشابهة للكسرة (أمامية بعض الشيء) في حالة الوقوف على المجرور .

ويتضح هذا من تمثيل الجوهري وشرحه لحالة الروم في قوله تعالى : ﴿ شهر رمضان ﴾ فيمن أضحى إنما هو بحركة مختلطة ، ولا يجوز أن تكون الراء الأولى (في شهر) ساكنة لأن الهاء قبلها ساكن فيؤدى إلى الجمع بين ساكتين في الوصل من غير أن يكون قبلها حرف لين ، وهذا غير موجود في شيء من لغات العرب - قال (يعني الجوهري) - ولا يعتبر بقول القراء أن هذا ونحوه مدغم لأنهم لا يحصلون هذا الباب .

فإذا انتقلنا إلى المعجم الوسيط وجدناه لا يضيف جديدا في شرحه لهذا المصطلح .

١٩ - السكون :

لا يتعرض معجم من المعاجم المذكورة لهذا المصطلح بالشرح باستثناء المعجم الوسيط الذى شرحه باليجاز في قوله « سكن الحرف ظهر غير متحرك » .

وواضح أن وصف الصوت بالسكون يعنى انعدام الحركة في الفكر اللغوى القديم والتقليدى .. غير أن بعض المحدثين يستخدمون مصطلح الصوت الساكن ويقصدون به أى صوت من الأصوات غير الأصوات الحركية .

وتتضح المفارقة بين رأى القدماء ومن يجارونهم من جهة وبين رأى المحدثين من جهة أخرى إذا أخذنا صوت الياء الحركية بأى من الحركات الثلاث ، فالقدماء يعتبرون الياء وحركتها قيمة صوتية واحدة ويصفونها بأنها حرف متحرك ، أما المحدثون فإنهم يميزون بين قيمتين صوتيتين في هذه الحالة هما القيمة المتمثلة في الصوت الساكن وهو الياء ، والقيمة المتمثلة في الحركة أيا كانت كسرة أو فتحة أو ضمة .

كما تتضح المفارقة بين الرأيين بصورة أكثر وضوحاً إذا أخذنا ما يسمى عند القدماء بحروف المد ، وهى الياء في مثل قيل والألف في مثل قال والواو في مثل يقول .

فالقدماء ومن يجارونهم يعتبرون ما يسمونه بالياء والألف والواو حروفاً ساكنة أما المحدثون فيعتبرون أيا منها حركة طويلة .

فلذا ما انتقلنا إلى دائرة علم العروض وجدنا المسألة تأخذ مفهوماً آخر لدى العروضيين فالحركة عندهم تقابل أى قيمتين صوتيتين مكونتين من صوت ساكن Consonant وحركة Vowel أما السكون فيتمثل في كل حركة طويلة أو في كل صوت ساكن Consonant حال من الحركات ؛ فالكلمة عظيم تتكون من السواكن والحركات على النحو التالى عند كل من الفرق الثلاث .

- ١ - عند القدماء وتابعيهم : حرف متحرك بالفتحة = ع + حرف متحرك بالكسرة = ط + حرف ساكن = ياء + حرف متحرك منون = الميم .
- ٢ - عند العروضيين : حرف متحرك بالفتحة = ع + حرف متحرك بالكسرة = ط + حرف ساكن = ياء + حرف متحرك بالضممة = م + حرف ساكن = النون (الوزن فعولن) .

٣ - عند اللغويين المحدثين : صوت ساكن - حركة قصيرة + ساكن + حركة طويلة + ساكن + حركة قصيرة + ساكن = Eadimun أو ع - ظ ي م و ن .

٢٠ - شجر القم :

إذا كانت الصعوبة التي قابلتنا في تصور دلالاتي المصطلحين الآخرين أسئلة اللسان وذلك قد أمكن التغلب عليها من خلال الأصوات التي تنتج باشتراك هذين الجزأين - ، فإن الصعوبة التي قابلتنا في تحديد دلالة هذا المصطلح « شجر القم » ستكون الجيم لن تدل بسهولة عن طريق الأصوات المنتجة باشتراك هذا الجزء .

لقد ذكر الخليل أن الحروف الشجرية هي الجيم والشين والضاد^(٣٥) أما سيبويه فينص على أن مخرج الجيم والشين هو وسط اللسان بينه وبين وسط الخنك الأعلى ويشترك معها الياء في هذا المخرج أما مخرج الضاد عند سيبويه فهو : من بين أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس^(٣٦) .

ولقد عاش الرجلان في عصر واحد ؛ فالخليل قد توفى في عام ١٧٥ هـ أو ١٧٧ هـ أو ١٨٠ هـ وسيبويه قد توفى في عام ١٨٠ هـ . ويعني هذا أنهما يصنفان أصواتنا تنتمي إلى فترة لغوية واحدة .

فهل كانت الضاد التي وصفها الخليل تختلف عن تلك التي وصفها سيبويه ؟ ذلك إذا سلمنا بأن ما سماه الخليل شجر القم يتطابق مع وسط اللسان في التقائه بوسط الخنك الأعلى الذي حدده سيبويه مخرجاً للجيم والشين .

لكن المسألة لا ينبغي أن تؤخذ بهذه البساطة ؛ فحين نعود إلى تتبع الأصوات العربية كما حددها سيبويه في بداية دراسته لها تحت عنوان الادغام^(٣٧) نجدته يتكلم عن أكثر من جيم وعن أكثر من شين وعن أكثر من ضاد ، فهناك جيم وشين وضاد تعتبر من أصول الحروف العربية ، وهناك شين أخرى كالجيم وهي مستحسنة عنده وهناك جيم أخرى كالكاف ، وجيم ثالثة كالشين ، كما أن هناك ضادا ضعيفا^(٣٨) وهذه الثلاثة الأخيرة غير مستحسنة عنده .

فإذا انتقلنا إلى التحددات المعجمية لهذا المصطلح وجدنا غير قليل من الغموض الدلالي .

فشجر القم يعنى عند صاحب أساس البلاغة : مفتحه ثم يذكر أن الضاد من الحروف الشجرية ومن الواضح أن هذا التعريف لا يساعد كثيرا في الوصول إلى تصور محدد لهذا الجزء فما معنى أن شجر القم هم مفتحه ٩٢ .

كما أنه لا يعنى شيئا واحدا عند صاحبي لسان العرب والمحيط ، فهو يعنى عند الأول مفرج القم وقيل مؤخره وقيل هو الصامع^(٩٣) وقيل هو ما انفتح من منطبق القم وقيل هو ملتقى اللهمزتين^(٩٤) وقيل هو ما بين اللحين كما يعنى عند الثاني : الذقن ومخرج القم أو مؤخره أو الصامع أو ما انفتح من منطبق القم أو ملتقى اللهمزتين أو ما بين اللحين والحروف الشجرية هي الشين والضاد والجيم .

ولعل أكثر تحديدات هذا الجزء غموضا هو ذلك الذى يورده المعجم الوسيط في تعريفه لشجر القم بأنه : جوف القم بين سقف الحنك واللسان أو الذقن .

إن الشيء المؤكد الذى يمكن الخروج به من تتبع هذين الجانبين لدى قدامى اللغويين وأعنى بهما جانبي التمثيل لما أسموه الحروف الشجرية وتعريف شجر القم هو أن هذا المصطلح كان غامضا بالنسبة للقدماء أنفسهم ، وأن استخدام المحدثين له ينبغى أن يتسم بالحدس والتروى والتدقيق .

كما أن مناقشة دلالاته توقفتنا على الحقائق التالية :

١ - انفراد سيبويه ومن تابعه من اللغويين في تحديد مخرج للضاد ليس هو مخرج الجيم والشين ، فقد حدد الخليل ومن وآله من اللغويين مخرجا واحدا لكل من الجيم والشين ومعهما الضاد .

٢ - اختلاف مخرج الضاد والشين والجيم كما تنطق اليوم عند المتخصصين في العربية المحدثين وتقصد بهم هؤلاء الذين تخصصوا في دراسة العربية وآدابها دراسة غير منفصلة عن الجانب الدينى عما كان في القدم .

فالجيم والشين كلاهما صوتان لثويان حنكيان ، أما الضاد فهي صوت لثوى مفخم .

٣ - الحاجة الملحة إلى التدقيق في مثل تلك المصطلحات القديمة الغامضة .

٢١ - الحروف الشديدة :

لم يربط صاحب العين وأساس البلاغة بين صفة الشدة وبين الأصوات كما لم يربط بين صفة الرخاوة وبين الأصوات . أما معاجم المحيط واللسان والوسيط فقد ربطت بين هذه الصفة وبين الأصوات المتصفة بها من وجهة نظرهم ؛ فاكثفى المحيط بالتمثيل لما سماه الحروف الشديدة واشترك اللسان والوسيط في تعريفها كل من وجهة نظره ، ومثل لها اللسان ، بينما اكثفى أصحاب الوسيط بضرب أمثلة لما سموه الشديد من الأصوات .

لقد نقل صاحب اللسان تعريف سبويه للحرف الشديد وهو : « الحرف الذى يمنع الصوت أن يجرى فيه » ألا ترى أنك لو قلت الحق والشرط ثم رمت مد صوتك في القاف والطاء لكان ممتمعا .

أما أصحاب الوسيط فقد عرفوا الشديد من الأصوات بأنه صوت عند مخرجه ينحبس الهواء انحباسا تاما لحظة قصيرة بعدها فيدفع الهواء فجأة فيحدث دوبا كالنزال والثناء مثلا .

ويمكن المقارنة بين نظرة اللغويين القدامى ومن يجانبهم وبين نظرة اللغويين المحدثين في جانبين : هما جانب التعريف وجانب التمثيل .

أما جانب التعريف فإن القدماء يكادون يتفقون فيه مع المحدثين وذلك فيما يتصل بأحدى العمليتين اللازمتين لانتاج الأصوات الشديدة ، وهى عملية حبس الهواء ؛ فمعنى أن الحرف يمنع الصوت أن يجرى فيه هو حبس الهواء في نقطة ما من نقاط انتاج هذه الأصوات ، أما العملية الأخرى اللازمة لانتاج أى من هذه الأصوات فهى عملية اطلاق هذا الهواء دفعة واحدة ليحدث انفجارا به يسمع الصوت ، ويلاحظ أن المعجم الوسيط في تعريفه قد تعرض للعمليتين كليهما .

ويستخدم بعض اللغويين المحدثين مصطلح الصوت الانحباسى بيبا يستخدم بعضهم الآخر مصطلح الصوت الانفجارى مساويا للمصطلح القديم « الحرف الشديد » والملاحظ أن أيّا من المصطلحين الحديثين يتسم بالقصور ؛ فالانحباس يعنى الإشارة إلى العملية الأولى اللازمة لانتاج مثل هذه الأصوات وهى عملية اغلاق المجرى الهوائى في نقطة ما من نقاط انتاج مثل هذه الأصوات ، أما الانفجار فيشير إلى العملية الثانية فقط وهى التى تتم عندما يسمح للهواء بالخروج دفعة واحدة بعد العملية السابقة وبهذا الخروج المفاجئ يسمع الصوت .

والذي نراه أن استخدام الصفتين مجتمعين وصفا للصوت هو الاستخدام الدقيق والأمثل ؛ وفي هذه الحالة ينبغي أن يوصف الصوت بأنه انقباضي انفجاري .

وأما جانب التمثيل فإن القدماء ومن والاهم من المحدثين ينصون على أن الحروف الشديدة ثمانية ويجمعها قولك (أجدت طيفك) .

وهم بذلك يختلفون عن المحدثين المحققين فيما يتصل بصوتى الجيم والضاد ؛ فالأحدثون يعتبرون الجيم كما تنطق اليوم من مجيى قراءة القرآن الكريم صوتا مركبا Affricate يجمع بين صفتي الشدة والرخاوة (حسب تعبير القدماء) أو هو يجمع بين صفتي الانقباض المنفجر والاحتكاك (حسب تعبير المحدثين) .

وهذا الاختلاف مما يسبب الدهشة إذا اعتبرنا جيم القدماء هي بعينها الجيم التي تنطق اليوم من المجيدين ؛ نظرا لدقة القدماء الفائقة في وصف الأصوات .

ولكن تحقيق هذا الخلاف مما لا يعني هنا ، ونكتفى بالإشارة بأن القدماء كان لديهم أكثر من صورة نطقية للجيم^(١١) ، كما أنهم لم يدركوا أبدا أن هناك أصواتا مركبة ؛ فهم في كلامهم عن ظاهرة الكشفة يذكرون أنها تعنى قلب الكاف شيئا ، وهذا يعنى اغفال الناء التي تمثل مع الشين صوتا مركبا إليه تنقلب الكاف ؛ كما تشير إلى ذلك كافة اللهجات العربية المعاصرة التي احتفظت بتلك الظاهرة .

كما أن المحدثين ينظرون إلى الضاد كما تنطق اليوم من القراء المجيدين في جمهورية مصر العربية على أنها صوت انفجاري أو انقباضي (شديد) وهم بذلك يختلفون عن القدماء الذين صنّفوها في قائمة الأصوات الرخوة (الاحتكاكية) .

ولا نريد أيضا أن نناقش هذه القضية الخلافية ؛ ونكتفى بالإشارة إلى حقيقتين هما :

١ - أن هناك أكثر من صورة نطقية للضاد عند القدماء ، فعندهم الضاد وعندهم أيضا ما سموه الضاد الضعيفة ، كما أن القدماء لم يتفقوا جميعا على مخرج الضاد ، فقد اعتبرها الخليل صوتا^(١٢) شجريا يشترك مع الجيم والشين في مخرج واحد ، في الوقت الذي اعتبرها سيويه صوتا جانبيا لا يشترك مع الجيم والشين في مخرج واحد .

٢ - أن نطق المجيدين من قراء القرآن الكريم في العالم العربي ليس مما يحول عليه كلية في مناقشة القدماء بالنسبة لوصف صوت الضاد ؛ فمن اللافت للنظر أن مجيى قراءة القرآن الكريم (الحفاظ للقرآن) في كثير من البلدان^(١٣) الإسلامية التي لا تنطق بالعربية ينطقون الضاد كما وصفها سيويه ، فهي صوت جانبي مركب من عنصرين

شبهين باللام المفخمة والضاد الحديثة . وهم ينطقونها من الجانب الأيمن وقد. ينطقونها من الأيسر كما قال سيبويه ، ولا يوجد لها نظير مرقق من الأصوات كما يفهم من كلام سيبويه .

فهل لنا أن نقول أن سيبويه كان يصف ضادا اقتصر نطقها في عصره كما اقتصر نطقها في عصرنا على الناطقين بالعربية المجيدين لها من غير العرب ؟؟ .

٢٢ - الإشمام :

لم يتعرض أساس البلاغة لهذا المصطلح ، أما بقية المعاجم التي نعول عليها في هذا البحث فقد عرضت له بتفصيل أو بإيجاز . وتتضارب تفسيرات أصحاب هذه المعاجم لمصطلح الإشمام بحيث يكاد الوضوح في تصويره أن يغيب ؛ ولهذا التضارب ما يبرره ؛ فالمصطلح يستخدم عند كل من النحويين وعلماء الأصوات وعلماء القراءات وما يعنيه بعض هؤلاء به قد يختلف عما يعنيه الآخرون .

سنركز كلامنا أولا على تصور علماء الأصوات لهذا المصطلح ثم نشر إلى تصور كل من النحويين والقراء .

لقد عرف الخليل الإشمام بأنه أن تشم الحرف الساكن حرفا كقولك في الضمة : هذا العمل وتسكت ؛ فتجد فيه إشماما للام لم يبلغ أن يكون واوا ولا تحريكا يعتد به ، ولكن شمة من ضمة خفيفة ويجوز ذلك في الكسر والفتح أيضا .

وفهم من هنا النص حقيقتان هما :

- ١ - أن الإشمام يحدث في حالة الوقف بعكس الروم^(٢٢) الذي يحدث في درج الكلام .
- ٢ - أنه يحدث في حالة الوقف على كلمة منتية باحدى الحركات الثلاث ، بعكس الروم الذي لا يحدث إلا مع الكسرة أو الضمة .

ولقد نقل صاحب التهذيب تعريف صاحب العين السابق بنصه وذلك فيما يرويه عنه صاحب اللسان .

غير أن الجوهري فيما يرويه عنه صاحب اللسان كذلك يقصر الإشمام على حركتين اثنتين هما الضمة والكسرة ، ويذكر أنه أقل من روم الحركة لأنه لا يسمع وإنما يتبين بحركة

الشفة ، ولا يعتد بها حركة لضعفها والحرف الذي فيه الاشمام ساكن أو كالتساكن مثل قول الشاعر :

متى أنام لا يؤرقني الكرى ليلا ولا أسمع أجراس المطى

قال سيبويه : « العرب تشم القاف شيئا من الضمة ولو اعتدت بحركة الاشمام لانكسر البيت وصار تقطيع البيت : رقى الكرى .. متفاعلا ولا يكون ذلك إلا في الكامل وهذا البيت من الرجز .

ويبدو أن صاحب اللسان يقصر الاشمام على الضمة والكسرة ، وكذلك يفعل صاحب القاموس المحيط الذي يعرف الاشمام بقوله : أشم الحروف : أذاقها الضمة والكسرة بحيث لا تسمع ولا يعتد بها ولا تكسر وزنا .

وبهذا يتفرد الخليل برأيه القائل ان الاشمام يمكن أن يحدث مع الفتح .. والذي يبدو لي أن الاشمام يشبه الروم في كون كل منهما أقرب ما يكون إلى ما نسميه الحركة المركزية غير أن هذه الحركة قد تكون واضحة في السمع فتكون رومًا وقد تكون غير واضحة فتكون اشمامًا ، هذا مع عدم اغفال الموقعية الصوتية لكل من هاتين الظاهرتين ؛ فموقعية الاشمام تتمثل في حالة الوقف على ما يرى الخليل ، وإن كان غيره من اللغويين يتكلم عن الاشمام في درج الكلام كما هو واضح من مقال سيبويه وبهذا لا تختلف الموقعية في الاشمام عنها في الروم .

فلذا انتقلنا إلى المعجم الوسيط وجدناه يعطى هذا المصطلح دلالات أخرى .

والمفهوم من شرحه أن الاشمام عند جمهور النحاة والقراء يمكن أن يكون له أثر سمعي ، وأنه يتعلق بالأصوات الساكنة Consonants كما يتعلق بالحركات الطويلة وأنه لا يكون ذا أثر سمعي لدى القراء وحدهم وذلك في حالة الوقف على آخر الكلمة المضمومة بالسكون ، ويكون معناه في هذه الحالة ؛ إشارة القارئ بشفتيه إلى الضمة المحذوفة ؛ أي أنه يضم شفثيه كأنه ينطق الضمة دون أن ينطقها . يقول أصحاب هذا المعجم :

« الاشمام عند جمهور النحاة والقراء : صيغ الصوت اللغوي بمسحة من صوت آخر مثل نطق كثير من قيس وبنى أسد لأمثال : قبل وبيع بإمالة نحو واو المد ومثل اشمام الصاد صوت الزاى في قراءة الكسائي بصفة خاصة ، والاشمام أيضا (لدى القراء وحدهم) الإشارة بالشفثين إلى الضمة المحذوفة من آخر الكلمة الموقوفة عليها بالسكون من غير تصويت بهذه الضمة .

وواضح أن الاضمحام الذي يتكلم عنه المعجم الوسيط غير الاضمحام الآخر الذي يتكلم عنه اللغويون القدامى فهو يعنى لدى جمهور النحويين والقراء الذين يتكلم عنهم أصحاب المعجم الوسيط تغيير الحركة من كونها كسرة خالصة (أقرب ما تكون إلى الحركة الأمامية الضيقة) إلى كونها حركة أقرب ما تكون إلى الحركة الخلفية المتمثلة في النطق الأمامي للحركة الأولى من كلمة - ميونج .

أما عند القدماء فلا يعنى أكثر من نطق الحركة القصيرة بحيث لا تسمع .
كما أن ارتباط الاضمحام بالأصوات الساكنة الذي مثل له بالاضمحام الصاد صوت الزاى^(٤٥) يمثل دلالة أخرى لهذا المصطلح .

٢٣ - الحروف المصمتة :

لم أعر على هذا المصطلح في العيون ولا في أساس البلاغة ولا في المحيط ولا في الوسيط ، ولقد تعرضت للسان لهذا المصطلح وعرف الحروف المصمتة بأنها ما عدا حروف الذلاقة^(٤٦) ، سميت بذلك لأنه صمت عنها أن يبنى منها كلمة رباعية أو خماسية معرفة من حروف الذلاقة . فكل الأصوات العربية مصمتة ما عدا الراء واللام والنون ، وواضح أن هذا الوصف لا يتصل بأى من الجوانب الثلاثة التي نصف بها الصوت في علم الأصوات النطقى .

٢٤ - الصوت :

لم تجاف المعاجم العربية الصواب عندما حددت مدلولات مادة صات في النداء والذكر الحسن والسورة ، فقد تم استخدام كلمة صوت وجمعها أصوات في القرآن الكريم بذلك المعنى العام الذي يفهم من كلمة صوت وهو الأثر السمعى للذبذبات التي يحدثها مصدر ما في الهواء .

فالصوت في الفكر اللغوى القديم يعنى كل ما يمكن أن يسمعه الإنسان ، ولم يستخدم أحد من القدماء هذا المصطلح للصوت اللغوى المفرد ، كصوت الباء أو صوت اللام مثلا .

أما الصوت لدى المحققين من اللغويين المحدثين فيعنى ما عناه القدماء بمصطلح الحرف عند كلامهم عن الأصوات ؛ فصوت الباء يساوى عند القدماء حرف الباء وهكذا .

وهو بهذا المفهوم الخاص يساوى المصطلح الانجليزى Sound أو الألمانى laut أما مفهومه العام فإنه يساوى ما يعنى بالمصطلح الانجليزى Voice أو الألمانى Stimme .

غير أن صاحب اللسان يعرف الصوت بأنه الجرس^(٤٧) وهو تعريف غير دقيق فقد سبق أن تعرضنا لمصطلح الجرس وبيننا المقصود منه .

ولقد أدرك ابن جني من قديم العلاقة بين الحرف والصوت وحدد الأول بأنه حد منقطع الصوت^(٤٨) . بما يفهم منه أن الصوت يعني ما نعتقه نحن الآن بكلمة حس ، عندما نقول أسمع حسا ولا أرى أحدا وأن الحرف هو الصوت اللغوي المقرد .

فإذا انتقلنا إلى المعجم الوسيط وجدناه يعرف الصوت ذلك التعريف العام حيث يقرر أنه : الأثر السمعى الذى تحدثه تموجات ناشئة من اهتزاز أثر جسم ما .

ولكنه لا يتعرض للصوت بمفهومه الخاص عند علماء الأصوات المحدثين والذى يساوى المفهوم من مصطلح حرف في الفكر اللغوى القديم ، كما سبق القول .

٢٥ - طبق الفم :

يستعمل بعض اللغويين المحدثين مصطلح الأصوات الطبقية نسبة إلى طبق الفم ويقصدون به الجزء الرخو من سقف الحنك^(٤٩) وهو يخرج عندهم لأصوات الكاف والغين والخاء .

ولم يتعرض الخليل لهذا الجزء وهو يعدد مخارج الحروف ، وكذلك لم يرد له ذكر عند سيبويه وابن جني ومن تابعهما من القدامى .

ولقد حاولنا العثور على دلالة لطبق الفم هذا في المعاجم القديمة ، فلم نوفق ؛ حيث لم يرد له ذكر في تهذيب اللغة ولا في المحيط ولا في أساس البلاغة ولا في المحيط ولا في اللسان ولا في تاج العروس ولا في المعجم الوسيط .

وأغلب هذه المعاجم لا تتعرض إلا لعملية الاطباق التى ينتج عنها تفخيم نطق الأصوات الأربعة الصاد والضاد والظاء والطاء ، وهم يعرفون الاطباق بأنه « رفع ظهر اللسان إلى الحنك الأعلى مطبقا له ، ثم يوردون نص سيبويه الشهير : لولا الإطباق لصارت الطاء دالا والنصاد سينا والظاء ذالا ولخرجت الضاد من الكلام لأنه ليس من موضعها شيء غيرها ، تزول الضاد إلى عدم الاطباق البتة ، وغنى عن الذكر أن عملية الاطباق لا تتصل بما يسمى طبق الفم بوشيجة^(٥٠) .

ولسوء الحظ لم يشر مستعملو هذا المصطلح إلى الأساس اللغوى الذى اعتمدوا عليه في تسمية ذلك الجزء الخلفى من سقف الحنك (الحنك الرخو) طبقا .

فالخليل جعل اللهة مخرجاً للكاف ، كما جعل الخلق مخرجاً للعين والحاء أما سيبويه فقد حدد مخرج الكاف بأنه من أسفل أقصى اللسان قليلاً وما يليه من الخنك كما حدد مخرج العين والحاء بأنه أدنى الخلق .

٢٦ - غار القم :

بحار الباحث وهو يحاول معرفة الدلالة الحقيقية لهذا المصطلح بطريقة محددة ، وتعود الحيرة إلى عدم وضوح ما يعنيه عند القدماء أنفسهم ؛ فالمحيط واللسان يتفقان على إيراد المعاني التالية لغار القم :

١ - ما خلف الفراشة من أعلى القم .

٢ - الأخدود الذي بين اللحيين .

٣ - داخل القم .

وينفرد اللسان بالقول بأن غار القم نطعاه في الخنك كما يورد رأياً لابن سيده يقول إن الغار يعني قم الإنسان .

أما الوسيط فيكتفى بالقياس أحد المعاني السابقة وهو المعنى الثاني الذي يشترك في إيراده المحيط واللسان ، ولا توجد إشارة لتبرير اختيار الوسيط لهذا المعنى دون سواه .

ولم يتعرض الخليل ولا سيبويه للغار على أنه مخرج لأحد الأصوات ، وإن ذكر الخليل أن حروف الطاء والتاء والذال نطعية ؛ وبالعودة إلى التعريفات السابقة نجد أن اللسان في أحد تعريفاته التي انفرد بإيرادها للغار يقول : إن غار القم نطعاه في الخنك ..

ونرى قبل النظر في التعريفات السابقة أن نحاول تصور دلالاتها على نحو واضح .

إن التعريف الأول ينص على أن الغار ما خلف الفراشة من أعلى القم ، وبالعودة إلى المحيط نجد يعرف الفراشة بأنها كل عظم رقيق ، ولا يعطينا هذا التعريف تصوراً واضحاً لشيء ، فإذا ذهبنا إلى لسان العرب وجدناه يتكلم مرة عن الفراش بفتح الفاء وبدون هاء التأنيث ويورد لها تعريفات متعددة ، كما يورد الصيغة المثناة لهذه الكلمة وهي فراشتان ويعرفهما بأتهما غرضوتان عند اللهة أما المعاني التي يوردها للفراش فهي :

١ - موقع اللسان في قعر القم وهذا التعريف لا يساعدنا في تحديد موقع الغار ولا يتصل بشيء مما نحن فيه .

- ٢ - فراش اللسان اللحمة التي تحتها ، وهذا أيضا لا يتصل بشيء مما نحن فيه .
٣ - فراش اللسان موقع اللسان من أسفل الحنك ، وذلك بدوره لا يساعد على فهم شيء محدد .

٤ - فراش اللسان الجلدة الخشنة التي تلي أصول الأسنان العليا ، ولعل هذا هو أدق التعاريف ؛ لأنه يشير إلى الجزء المقصود بدقة ، والمقصود هو ذلك الجزء الأسفل من اللثة ؛ حيث يلمس الإنسان خشونة إذا أجرى لسانه عليه ، وما دام الغار هو ما خلف هذا الجزء ، فنحن نعتبر كل التجويف التالي له في سقف الحنك حتى نهاية الحنك الرخو هو الغار ، وعلى الرغم من ذلك فقد لجأ بعض المحدثين^(١٩) إلى اعتبار الغار مخرجا لأصوات الشين والجيم والياء ، ويعنى هذا أن الغار عندهم يساوى بشكل ما شجر الفم عند الخليل حيث هو مخرج عنده لكل من الشين والجيم بالإضافة إلى الياء .

أما التعريف الثالث للغار بأنه الأخلود الذى بين اللحين وهما المعطمان اللذان فيهما الأسنان من داخل الفم من كل ذى لحي فلن نأخذ في الاعتبار لأنه لا يساعدنا في تحديد مخرج ما من مخرج الأصوات .

وأما التعريف الثالث للغار بأنه داخل الفم فلا نستطيع قبوله لأنه يتسم بالعمومية وعدم التحديد .

وأما التعريف الذى انفرد به اللسان بأن غار الفم هو نطعاه في الحنكين فغير دقيق أيضا ؛ لأننا لو رجعنا إلى تعريف النطق في نفس المعجم وجدنا أنه يعنى به : ما ظهر من غار الفم الأعلى وهو الجلدة المتزقة بعظم الخليقاء فيها آثار كالتحزيز ، وهناك موقع اللسان في الحنك ، فكيف يكون الغار هو النطق ، في نفس الوقت الذى يكون فيه النطق ليس الغار بل الجزء الذى يظهر منه فقط ؟ اننا يمكن أن نتصور النطق بطريقة دقيقة إذا وضعنا في اعتبارنا أن الخليل قد حدد النطق مخرجا لأصوات الناء والطاء والذال ، فوصفها بأنها نطعية ، كما حدد سيبويه مخرج هذه الأصوات الثلاثة بأنه مما بين طرف اللسان وأصول الشاها العليا .

فالخروف النطعية تقابل بعض الأصوات اللثوية في اعتبار المحدثين ؛ لأن هذه الأصوات اللثوية لا تقتصر على هذه الثلاثة التى ذكرها الخليل .

٢٧ - الحروف المنفتحة :

لم يتعرض لهذا المصطلح أى من المعاجم المذكورة باستثناء القاموس المحيط الذى عرفه عن طريق التمثيل بقوله : « الحروف المنفتحة ما عدا حُرُوط صِرْط ، ومعنى هذا أن الأصوات الأربعة المقحمة تنمخيا أساسيا غير منفتحة ولسنا ندرى بالضبط ماذا يعنى هذا الحكم إلا أن يكون وصفا لحالة تقرر للسان أثناء نطق هذه الأصوات ؟

٢٨ - اللسان :

تنظر معظم المعاجم العربية إلى هذا العضو الرئيسى من أعضاء النطق كما لو كان شيئا بديها ، فتركز اهتمامها على شرح الدلالات المجازية المختلفة للسان ، ولا تشير إلى دلالة على ذلك العضو - ان اشارت - الا باختصار .

لقد اكتفى لسان العرب بتعريفه بكلمة واحدة هى « الجارحة » أما الوسيط فقد عرفه بأنه جسم لحمى مستطيل متحرك يكون فى الفم ويصلح للتذوق والبلع النطق .

أما تقسيم اللسان إلى أجزائه المختلفة فقد عالجته المعاجم العربية - كل بطريقته الخاصة - فى المواطن المختلفة الخاصة باسم كل جزء منها .

أما المصطلح الآخر « لسان الزمار فلم يرد له ذكر فى المعاجم القديمة ويبدو أن القدماء لم يعرفوا هذه التسمية ، وإن كان هذا لا يمنع أنهم ربما قد عرفوا هذا العضو وأطلقوا عليه اسما آخر .

ويتعرض الوسيط للسان الزمار معرفا اياه بأنه صفيحة غضروفية عند أصل اللسان سرجية الشكل مقطاء بغطاء مخاطى ، تتحدر للخلف للتغطية فتحة الخنجره لاقتطاعها فى أثناء عملية البلع .

٢٩ - اللهاة :

لا يورد أساس البلاغة ذكرا لهذا الجزء ، أما المعاجم الأخرى فلإنها تعرفه بوضوح ، فهى تنفق على ايراد تعريف ابن سيدة للهاة بأنها اللحمية المشرقة على الحلق ، وقيل هى ما بين منقطع أصل اللسان إلى منقطع القلب من أعلى الفم ، وذلك بالإضافة إلى بعض التعريفات الأخرى .

ولقد ذكر الخليل أن مخرج كل من القاف والكاف هو اللهة . ويمكن قبول هذا الرأي على أساس أن اللهة تعني عنده تلك المنطقة المنحصرة بين مركز الحنك الأعلى وبين منقطع أصله . ولقد ذكر سيبويه أن مخرج القاف هو أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى وذلك يعني أنه حدد مخرج القاف بدقة ، فهذا الجزء الذي ذكره هو المعروف باللهة ، وإن كان سيبويه لم يذكر هذا المصطلح ، أما الكاف فقد حدد سيبويه مخرجها بأنه من أسفل موضع القاف من اللسان قليلا وما يليه من الحنك ، وهذا صحيح تماما ويتطابق مخرج الكاف عند المحدثين وهو ما يسمونه الحنك الرخو .

٣٠ - النير :

لا يمثل هذا المصطلح في التصور اللغوي القديم لدى أصحاب المعاجم العربية أكثر من معنى الحمزة ورفع الصوت ، فعندما يقال نير الحرف ينيره يكون المعنى همزه . ويروي صاحب اللسان عن ابن الأثير قوله : « النير عند العرب ارتفاع الصوت ، يقال نير الرجل نيرة إذا تكلم بكلمة فيها علو ، ونيرة المعنى رفع صوته عن خفض ، وكل ما رفعته فقد نيرته .

وينم هذا عن ادراك القدماء لنتيجة النير كما نفهمه اليوم ، أما عملية النير نفسها وتعني الضغط على مقطع صوتي معين أو على كلمة معينة في الجملة وتكون نتيجتها زيادة وضوحها في السمع أكثر من المقاطع أو الكلمات الأخرى غير المنيرة فلم تلقى نظر القدماء .

ولقد استخدم القدماء كلمة النيرة وعنوا بها الحمزة كما يقرر صاحب القاموس المحيط ، ويسود استخدام هذه الكلمة في أيامنا هذه للدلالة على أحد الرموز الكتابية التي تكتب عليها الحمزة في مثل كلمة يمر ، فالبعض يقول إن الحمزة هنا قد كتبت على نيرة .

ويعرف الوسيط النير بأنه إبراز أحد مقاطع الكلمة عند النطق ، ولم يتعرض الوسيط للوسيلة التي يتم بها هذا الإبراز وتتمثل في عملية الضغط على هذا المقطع أثناء نطقه بأنه تكون نبضة الرئة التي أنتجته أقوى من النبضات الرئوية الأخرى الطاردة لهواء الزفير والتي تنتج المقاطع غير المنيرة .

٣١ - نطع القم :

تكلما عن هذا الجزء وعن علاقته بفقر القم أثناء بحثنا للمصطلح الأخير ، ويعتينا هنا أن نلفت النظر إلى عدم وضوح فكرة تحديد المخرج لدى الخليل ، ذلك الذي تلاقاه سيبويه بنظره الثاقب الدقيق .

لقد حدد الخليل تطع القم مخرجا لأصوات التاء والطاء والدال ، ويعنى هذا أنه حدد الجزء الذى يشترك مع اللسان فى انتاج هذه الأصوات ، وذلك فى الوقت الذى حدد فيه أسلة اللسان مخرجا لأصوات الصاد والسين والزى ، كما حدد ذلك اللسان مخرجا لأصوات الراء واللام والنون ، ومعنى هذا أنه حدد الجزء من اللسان الذى يشترك مع اللثة فى انتاج هذه الأصوات دون أن يشير إلى ما يقابل جزء اللسان هذا من أجزاء الخنك .

ولقد تلاقى سيويه ذلك القصور فتكلم عن الجزء الخاص من اللسان وفى نفس الوقت لم يعمل الجزء المشترك معه فى انتاج أى من هذه الأصوات^(٥٢) .

وعموما فإن المعاجم تشترك فى تعريف التطع بأنه ما ظهر من غار القم الأعلى كما يشترك أغلبها مع الخليل فى وصف أصوات الطاء والدال والتاء بأنها نطعية .

٣٢ - الحروف المهتوتة :

أهت شبه العصر للصوت والهمز العصر ويقال الهمز صوت ميتوت فى أقصى الخلق ؛ فإذا رقه من الهمزة صار نفسا يحول إلى مخرج الماء ولذلك استخفت العرب ادخال الماء على الألف المقطوعة يقال : أراق هراق وأبهات وهيهات ، ونقول : بهت الانسان الهمزة هنا إذا تكلم بها^(٥٣) .

هذا النص السابق من معجم العين للخليل بن أحمد يوقنا على أن الهمزة صوت مهتوت ويفهم من هذا اهت ضرب خاص من العصر أو انخباس الهواء وهو الذى يحدث فى الخنجرة منتجا صوت الهمزة الانخباسى الانفجارى .

لكن صاحب اللسان ينقل عن سيويه رأيا معارضا وذلك فى قوله : « قال سيويه من الحروف المهتوت وهو الماء وذلك لما فيها من الضعف والخفاء » .

نحن اذن أمام رأيين متعارضين ؛ فالهمزة صوت مهتوت لما فيها من العصر ، والماء صوت مهتوت لما فيها من الضعف والخفاء .

ونرى أن رأى الخليل أقرب إلى الصواب من رأى سيويه بناء على أن اهت هو عصر الصوت وهذا لا يتم إلا فى الأصوات الانخباسية الانفجارية ، أما الأصوات الاحتكاكية ومنها الماء فلا يحدث أثناء نطقها مثل ذلك العصر .

لكن ما بلغت النظر أن هذا المصطلح القديم خاص بالأصوات الخنجرية دون غيرها .

يردد اللغويون القدامى وبعض علماء القراءات كإبن الجزرى تعريف سبويه للهمس ونجى معظم المعاجم العربية التى تعالج هذا المصطلح هذا الجرى ؛ حيث تورد تعريف سبويه ، فاللسان والوسيط يقرران أن المهموس حرف ضعف الاعتماد من موضعه حتى جرى معه النفس .

ونلاحظ نفس ما لا حظناه فى بحثنا مصطلح الجهر من أن القدماء يصفون هنا شيئا أقرب ما يكون إلى وصف كيفية خروج الهواء مع الأصوات الاحتكاكية ، وأنهم لم يلتفتوا إلى السبب الحقيقى للهمس أو للجهر وهو عدم تذبذب الأوتار الصوتية مع الأول ، وتذبذبها مع الثانى ، وذلك لعدم معرفة القدماء بهذا^(٥١) .

كما نلاحظ أن تمثيلهم للأصوات المهموسة صحيح ، فقد مثلوا لها بالأصوات التى تجمعها حروف : سكت فحثة شخص ، وهم يجمعون على ذلك التمثيل باستثناء السكاكى الذى انفرد برأى اعتبر فيه الكاف والثاء صوتين مجهورين .

ويؤخذ من هذا التمثيل أن القدماء قد اعتبروا القاف والطاء صوتين مجهورين وهو ما يختلفون فيه مع المحدثين الذين يعتبرون هذين الصوتين مهموسين .

ويمكن القول بأن القدماء وعلى رأسهم إبن جنى قد تنبؤوا إلى دور الوترين الصوتيين فى عملية جهر الصوت أو همسه ، فصاحب اللسان يروى عنه قوله : « فأما حروف الممس فإن الصوت الذى يخرج معها نفس وليس من صوت الصدر ، إنما يخرج منسلا وليس كنفخ الزاى والطاء والذال .. »

ويلفت هذا النص النظر إلى أن إبن جنى قد التفت إلى ما سماه صوت الصدر الذى يصاحب الأصوات المجهورة ، ولا نظن إلا أنه يعنى تلك الذبذبات التى يمكن أن يحسها المرء عند نطقه أحد الأصوات المجهورة ، ولا يحسها عند نطقه أحد الأصوات المهموسة .

ولقد أورد صاحب القاموس المحيط تعريفا للهمس يقترب كثيرا من كلام إبن جنى هذا ؛ فهو يعرفه بأنه : « حس الصوت فى الفم مما لا اشراق له فى صوت الصدر ولا جهرارة فى المنطق . »

ونرى أن هذا التعريف أكثر دقة - من تعريف سبويه الذى سيطر على فكر اللغويين العرب - بوجه عام حتى ان معجما معاصرا هو الوسيط يردد رأى سبويه تعريفا وتمثيلا دون أن يلتفت نظر القارئ إلى مواطن الاختلاف بين المحدثين والقدماء فى الجانبين المذكورين .

٣٤ - الوتران الصوتيان :

لم يرد هذا المصطلح في أى من المعاجم القديمة المذكورة ، كما لم يتعرض له المعجم الوسيط. وإن أوردته هانزفهر Hans War في معجمه .
ويؤقتنا هنا على أن القدماء لم يعرفوا هذين العضوين اللذين يتوقف على تذبذبهما جهر الصوت كما يتفق على عدم تذبذبهما همسه .

٣٥ - الحروف المتوسطة :

آثرنا استخدام هذه المصطلح لما سمعنا القدماء الحروف التي بين الشديدة والرخوة ، حتى يكون لها مكان الترتيب المناسب للمصطلحات المدروسة .
ويذكر صاحب اللسان أن هذه الحروف ثمانية وهي الألف والعين والياء واللام والنون والراء والميم والواو يجتمعها في اللفظ قولك : لم يرونا .
وأساس النظر إلى هذه الأصوات هو كيفية خروج الهواء أثناء نطقها ، فهي ليست (شديدة) وليست كذلك (رخوة) عند القدماء .
ويتفق المحدثون مع القدماء في هذا باستثناء صوت العين الذي يصنفه المحدثون في قائمة الأصوات الرخوة (الاحتكاكية) .
أما الألف فيمكن قبول رأى القدماء فيها إذا قصد بها الفتحة الطويلة ، وهذا ما يقتضيه المقام ، لأن القدماء قد صنفوا الهزمة في قائمة الأصوات الشديدة لكن المحدثين يفصلون الوصف بعض الشيء عن القدماء .
فالألف والواو والياء ، وهي ما تساوى الحركات الثلاثة الطويلة عند المحدثين أصوات انطلاقية ، كما أن الواو والياء عند المحدثين أنصاف حركات أو أنصاف سواكن إذا وقعا بعد حركة ليست من جنسهما في مثل قول ، وبيت .
أما اللام فهي صوت جانبي lateral ، وأما الراء فهي صوت مكرر Volled أو لسي Flapped ، وتكون صوتا مكررا إذا وقعت في نهاية مقطع صوتي ، كما تكون صوتا لمسيا إذا وقعت في بداية المقطع .
أما الميم والنون فهما صوتان أنفيان nasal .

خامساً : خاتمة البحث :

تؤكد الأمثلة التي عولجت في هذا البحث كما تؤكد غيرها مما لم يقدم هنا أن هناك أنقصاً من نوع ما بين تصور القدماء لدلالة هذه المصطلحات من جهة وبين تصور المحدثين هذه الدلالة من جهة أخرى ، كما تؤكد تلك الأمثلة أن كثيراً منها لم يكن واضحاً لدى القدماء أنفسهم بل ليل تقديم أكثر من تفسير للمصطلح الواحد الذي لا يحتمل أكثر من تفسير ؛ فالحنك هو الحنك ، وشجر الفم هو شجر الفم وألسنة اللسان غير ذلك وعلى الرغم من ذلك لا نكاد نعتز على دلالات محددة لهذه المصطلحات ولغيرها ؛ ويرجع هذا المنهج الذي انتهجه واضعو المعاجم العرب - وهو منهج النقل ، فالحديث نسبياً ينقل عن سبقه وقد يشير أحياناً إلى مصدره ، وفي أغلب الأحيان لا يشير ، بل يجمع تفسيرات السابقين أو معظمها ويقدمها على أنها التفسيرات السائدة في عصره ، على الرغم من التناقض بين بعض هذه التفسيرات وبين بعضها الآخر .

وهنا بدعونا إلى وجوب بحث مشكلة المصطلح الدلالية بشكل جاد ، للوصول إلى تصور واضح ومحدد لما يعنيه .

وكما سبق أن قلنا فإننا نحاقق الصواب كثيراً عندما نأخذ هذه المصطلحات ببساطة ونستخدمها بما في أذهاننا لها من دلالات ، قد لا تكون هي عين الدلالات التي أرادها القدماء ، ثم تناقشهم أو نتدارس آراءهم على هذا الأساس المعيب .

إننا لا نرجو إلا يكون هذا البحث مثراً لمراجعة مشكلة المصطلح في الدرس الصوتي بوجه خاص وفي الدرس اللغوي بوجه عام ، ووضع حلول لموضه الدلائل ، ليكون ذلك منطلقاً لتصور علمي واضح ومستدير ومحدد ...

الموامش :

- (١) انظر مصطلح « الحياشم » .
- (٢) انظر : « ذات النسان » .
- (٣) انظر على سبيل المثال : علم اللغة مقدمة للقارئ العربى د. محمود السمران - مناهج البحث فى اللغة د. نجلى حسان .
- الأصوات اللغوية د. ابراهيم أنيس . الأصوات اللغوية د. كمال بشر ، المدخل إلى علم اللغة د. رمضان عبد التواب ، العربية نحو بناء لغوى جديد للأدب العربى فليس اليسوعى ترجمة د. عبد الصبور شافين .
- (٤) راجع مصطلح الحلق .
- (٥) أنظر الكتاب ج ٤ ص ٤٣٢ وما بعدها : سيويه .
- (٦) راجع مصطلح « صوت » .
- (٧) راجع مصطلح حرف .
- (٨) أنظر : Aratische Wörterbuch Für Schriftsprache der Gegenwart, O. H. Wiestaden (1968).
- (٩) أنظر مصطلح الترتيب الصوتي .
- (١٠) أنظر مصطلح الحروف الشديدة .
- (١١) أنظر الأصوات اللغوية د. ابراهيم أنيس .
- (١٢) أنظر لسان العرب مادة شدد .
- (١٣) أنظر الأصوات اللغوية لأستافانا الدكتور كمال بشر .
- (١٤) أنظر بحثا منشور في « دراسات عربية وإسلامية » العدد الخامس عن الأصوات وأثرها في المعجم العربى ص ١٠٥ .
- (١٥) أنظر سر صناعة الأعراب ج ١ ص ١٦ .
- (١٦) أنظر على سبيل المثال تجديد النحوص ٤٩ للدكتور شوق ضيف .
- (١٧) راجع مصطلح « الصوت » .
- (١٨) أنظر تجديد النحوص ٤٩ للدكتور شوق ضيف .
- (١٩) راجع « النحوم » .
- (٢٠) راجع هذا المصطلح .
- (٢١) بلغت النظر هنا الحكم على الغمز بأنه صوت وليس حرفا فهل يقصد الحليل مجرد التمييز ؟ Glottalisation .
- (٢٢) أنظر العين ج ١ ص ٤ ، ص ٦٥ تحقيق الدكتور عبد الله درويش .
- (٢٣) أنظر الكتاب ج ٤ ص ٤٣٣ - ص ٤٣٤ تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون - سر صناعة الأعراب ج ١ ص ٤٧ ، ومفتاح العلوم ص ٥ .
- (٢٤) أنظر سر صناعة الأعراب ص ٤٦ .
- (٢٥) أنظر الأصوات اللغوية د. كمال بشر .
- (٢٦) أنظر العين ج ١ ص ٦٤ والكتاب ج ٤ ص ٤٣٣ و سر صناعة الأعراب ج ١ ص ٥٢ ومفتاح العلوم ص ٥ .
- (٢٧) أنظر النشر في القراءات العشر ج ١ ص ١٩٨ .
- (٢٨) أنظر العين ج ١ ص ٦٤ ، ص ٦٥ .
- (٢٩) أنظر الكتاب ج ٤ ص ٤٣٣ - ص ٤٣٤ و سر صناعة الأعراب ص ٥٢ - ص ٥٣ مع هامشهما .
- (٣٠) النشر في القراءات العشر ج ١ ص ٢٠١ .
- (٣١) أنظر العين ج ١ ص ٦٤ - ص ٦٥ .
- (٣٢) راجع هذا المصطلح .
- (٣٣) نود أن نلفت النظر إلى أن الضاد التى وصفها سيويه ما زالت تنطق حتى يومنا هذا من حنطة القرآن الكريم

المجدين في بعض البلاد الإسلامية التي لا تنطق العربية مثل باكستان والمليزيا وتركيا وإيران . ولقد سمعنا بنفسى من بعض هؤلاء ، فهل هناك علاقة بين الأصل الفارسي لسبويه وبين الصداد الى وصفها ؟

(٣٤) راجع هذا المصطلح .

(٣٥) أنظر العين ج ١ ص ٦٤ ، ص ٦٥ .

(٣٦) أنظر الكتاب ج ٤ ص ٤٣٤ .

(٣٧) أنظر الكتاب ج ٤ ص ٤٣١ .

(٣٨) أنظر الكتاب ج ٤ ص ٤٣٢ .

(٣٩) الصنعتان والصنعتان والصنعتان جانباً القدم ، وقبل هما مؤخرهما القدم ، وقبل هما مجتمع الريق من الشفتين الذى

يمسحه الإنسان ، وفي التلاويح مجتمع الريق في جانب الشفتين (انظر اللسان مادة صمغ) .

(٤٠) التهمزتان ، مضميتان عذبان في أصل الحنكين في أسفل الشفتين وفي المحكم : مضميتان في أصل الحنك ، وقبل عدد منحنى المنحنين أسفل الأذنين وهما معظم المنحنين وقبل هما ما تحت الأذنين من أصل النحيين وقبل هما مجتمع اللحم بين اللسان والأذن من اللسان ، والمهزوم أصل الحنكين وأحدتها حمزة بالكسر ... (انظر اللسان) .

(٤١) أنظر الكتاب ج ٤ ص ٤٣٢ .

(٤٢) أنظر هذا المصطلح .

(٤٣) سمعت هذا بنفسى من بعض هؤلاء .

(٤٤) أنظر هذا المصطلح .

(٤٥) أراى هنا فى النظر المقصود للراى كما تنطق اليوم أى أنها النظر المجهور للصداد ويوجد هذا الصوت فى العامية المصرية

بدلاً للصداد أو الفاء فى المعنى فى مثل كلمتى طابط ومحفظة : mahfaza و Zabih ولذا الصوت أصلى فى بعض اللهجات العربية القديمة والحدىبا فسبويه يتحدث عن الصداد الذى كالأراى وهى عنده حسة يؤخذ بها فى قراءة القرآن الكريم وأداء الشعر ، غير أن عدم وجود رمز كفى فى العربية لهذا الصوت المقصود هو الذى جعلنا لا نلغى إليه (انظر بحثنا لذلك فى كتاب : الأصوات العربية ودورها فى المعجم العربى (الصداد) . تحت الطبع) .

(٤٦) أنظر هذا المصطلح .

(٤٧) أنظر هذا المصطلح .

(٤٨) راجع مصطلح الحرف .

(٤٩) أنظر : المدخل إلى علم اللغة ص ٣٩ د . رمضان عبد التواب .

(٥٠) السابق .

(٥١) منابع البحث فى اللغة ص ٨٩ د . تمام حسان .

(٥٢) راجع الكتاب ج ١ ص ٤٣٦ وما بعدها .

(٥٣) راجع مادة حزم فى العين وحزم فى لسان العرب .

(٥٤) بحسب مصطلحات الجهر والخمس دلالة خاصة فى علم التجويد ، فالجهر المجهور تنطق فيه شدة الجهر والمخرف فهو ليس بتضخيم فيه إين الجرس ، وواضح ما فى هذين التعريفين من غموض . أنظر لجديد النحو ص ٥٠ .

محاولات تيسير النحو العربي رأى وتعليق

١ . د . صبرى إبراهيم السيد*

لاشك في أن اللغة هي وسيلة التعليم الأولى وسبيله الأول ، ولا بد إذن أن تكون هذه الوسيلة ميسرة ومهيأة ، ترتبط بواقع الحياة العقلية عند الأفراد على اختلاف مداركهم وأفهامهم ، وما تزودوا به من معرفة وخبرة ، مباشرة أو غير مباشرة .

ومن أجل ذلك ترتفع الأصوات بالشكوى من النحو ، الذى هو علم تركيب اللغة والتعبير عنها ، وتظهر الحاجة ماسة إلى تيسير هذا النحو وتسهيله ، وتقريبه من الأفهام ، وربطه بأفكار الدارسين حتى تصبح عملية التعليم أمراً قريب المنال ، غير وعراً ولا عسير^(١) .

وبعد الاعراب من أبرز الظواهر اللغوية في العربية الفصحى ، فقد اقترنت به الفصحى واقترن بها ، بحيث أصبح ذكر أحدهما مدعاة إلى استدعاء الآخر ، وصارت إجابة الاعراب ، والبراعة فيه من أدل الدلائل على إجابة الفصحى والبراعة فيها ، كما أن الخطأ فيه أظهر ما يستلفت الغيورين على اللغة العربية ، ويثير قلقهم على ترانها ومستقبلها^(٢) .

يقول ابن قتيبة : « ولما الاعراب الذى جعله الله وشياً لكلامها ، وحلية لألفاظها ، وفارقاً في بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين ، والمعنيين المختلفين ، كالفاعل والمفعول لا يفرق بينهما - إذا تساوت حالاهما في إمكان الفعل أن يكون لكل واحد منهما - إلا بالاعراب ، ولو أن قاتلاً قال : (هذا قاتل أخى) بالتثنية ، وقال آخر : (هذا قاتل أخى) بالإضافة ، لدل التثنية على أنه قد قتله »^(٣) .

ويقول ابن فارس : « من العلوم الجليلة التى خصت بها العرب الإعراب ، الذى هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ به يعرف الخير الذى هو أصل الكلام ، ولولاه ما ميز

(*) أسلف مساعد اللغة العربية بجامعة عين شمس ونشر .

(١) د . الجوزى : نحو النيسر - ص ١٠ .

(٢) د . محمد حسنة : العلامة الإعرابية - ص ٥ .

(٣) ابن قتيبة : تنويل مشكل القرآن - ص ١١ .

فاعل من مفعول ، ولا مضاف من منعت ، ولا تعجب من استفهام ، ولا صدر من مصدر ، ولا نعت من تأكيد^(١) .

ولأمر ما كان الخطأ في الاعراب قديماً هو أول الأسباب الداعية إلى وضع علم النحو كله ، خوفاً على العربية ، وحرصاً على كتابها الكريم أن يتطرق إليه لحن ، أو يستشري في لفته فساد ، وليس ثمة من عجب أن يتحمل النحاة الأوائل في سبيل ذلك ما تحملوا من عناء ومشقة ، وبحسبهم الحفاظ على القرآن ، وهو غاية ترجى ، ومطلب يراود^(٢) .

يقول ابن خلدون : « وقد خشى أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ، ويعطل المعهد بها ، يبعث القرآن والحديث على المفهوم ، فاستنبطوا من مجارى كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ، ويلحقون الأشياء بالأشياء .. واصطلحوا على تسميته اعراباً .. ولما فسدت ملكة اللسان العربى في الحركات المسماة عند أهل النحو بالاعراب واستنبطت القوانين لحفظها - كما قلنا - ثم استمر ذلك الفساد ببلابسة العجم ، ومخالطتهم حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ، ميلاً مع هجئة المستعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية ، فاحتجج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين ، خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث ، فشر كثير من أئمة اللسان لذلك ، وأملوا فيه الدواوين^(٣) .

غير أن بعضاً من مثقفى العصر الحديث بدأ بمناقشة صعوبة اللغة العربية الفصحى ، وانتهى بارتكاب جهالة حمقاء تنفى صلاح العربية للحياة في هذا العصر ، وتدعو إلى استبدال اللغة العامية بها . وتذكر من هؤلاء الكتاب : سلامة موسى ، وسعيد عقل ، ولويس عوض^(٤) .

وانتهى الأمر ببعض آخر إلى الدعوة إلى إلغاء الحرف العربى ، وإحلال الحرف اللاتينى محله ، ومن أبرز من حملوا لواء هذه الدعوة عبد العزيز فهمى ، الذى كان عضواً بالجمع اللغوى^(٥) .

(١) ابن فارس : الصحاح . ص ٤٢ .

(٢) العلامة الإغرابية . ص ٥ .

(٣) ابن خلدون : مقدمته . ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .

(٤) عطار : قضايا ومشكلات . ص ٤٢ .

(٥) نفسه . ص ٥٧ .

بل لقد وصل الأمر ببعضهم إلى المداغة بالغاء الإعراب والاكتفاء بتسكين أو إعراب الكلمات ، وكان من هؤلاء قاسم أمين^(١) .

ولا نعدم أن نجد من بين مثقفي هذا العصر من يتصدى لمثل هذه الأكاذيب وتلك الدعاوى ، من مثل طه حسين والعقاد ، فلا ينبغي لنا أبدا أن نقس العربية الفصحى بالعامية ، أو نقيسها بما يحدث في اللغات الحية المعاصرة ، فإن أقصى عمر هذه اللغات ، في شكلها الحاضر ، لا يتعدى قرنين من الزمان ، فهي دائمة التطور والتغير ، وعرضة للتفاعل مع اللغات المجاورة ، تأخذ منها وتعطي ، ولا نجد في ذلك حرجا ، لأنها لم ترتبط في فترة من فترات حياتها بكتاب مقدس ، كما هو الحال في العربية^(٢) .

أما باحثنا - صاحب المقال الذي تعرضه اليوم ، وهو Stetkevych فهو أستاذ بجامعة شيكاغو ، ويعد أحد الباحثين المتهتمين بتاريخ الثقافة العربية ، اللغوية والأدبية .

وهو يقدم في كتابه : The Modern Arabic Literary Language مراجعة منهجية للمخطوطات التي أدت إلى تحديث اللغة الأدبية وستعرض جهود العرب اللغوية والفيلولوجية في سبيل مواكبة الحداثة والتجديد .

ويجمل المؤلف جل اهتمامه - في الفصل الأول من كتابه ذي الفصول الستة - لمعالجة منهج القياس في الاشتقاق ، لأنه يمثل إحدى الوسائل الرئيسية التي تساهم في إثراء المعجم ضمن الاطار الجامد لعلم الصرف العربي القديم . أما الفصلان الثاني والثالث فقد عني فيهما باستخدام الكلمات الأجنبية واللحن ، وعرض فيهما للجهود المعجمية النظرية عند اللغويين العرب . وتظهر مشكلة توسيع الدلالة - في الفصل الرابع - بما لها من أهمية تعادل أهمية الاشتقاق القياسي ، رغم أن هذه المشكلة لم تحظ إلا باهتمام ضئيل . أما الفصل الخامس - وهو موضوع مناقشتنا^(٣) - فقد تناول الافتراضات النظرية التي تقف وراء مسألة تيسر النحو العربي ، وتعكس اتجاهات جديدة ، فضلا عن كونها إنجازات عملية .

(١) عباس حسن : اللغة والنحو . ص ٢٦٠ .

(٢) د . رمضان عبد المواب : التطور اللغوي ، ص ٨ .

(٣) عنوان هذا الفصل : Attempts at a Simplification of the grammar, pp. 79-94, Chicago, 1970 .

ويركز المؤلف في الفصل السادس والأخير من كتابه على قضية تعريب الأساليب
ويذكر بعض الأمثلة النموذجية للتطورات الأسلوبية في الأدب العرفي .
والآن نعرض لما قاله حول محاولات تيسير النحو العرفي ، ثم نشرع في التعليق
على ما يقول :

• • • • •

محاولات في تيسير النحو :

فكرة تيسير النحو العرفي وبعض الجوانب اللغوية الأخرى هي فكرة حديثة . ومع
ذلك لو أننا نتذكر أن تحديث اللغة في مراحلها المبكرة كان في الأصل حركة نفعية
وأن الأساس النظري كان ضئيلاً ، لوجدنا أن عدم وجود نظريات مبكرة جادة حول النحو
أمر طبيعي . وبجانب هذا ، كان التفكير في فقه العربية التقليدية - إلى وقت قريب - أحد
المبادئ الأكثر جوداً ورسوخاً . وهذا يعني أن الفرد الصريح والتنازل عن شرعية العربية
التقليدية ومناصرة العامية ، كان أسهل من محاولة التوافق مع فقه اللغة التقليدي على أساس
نظري . وبعد الحرب العالمية الأولى ، أو بالأحرى خلال عقد متميز من العشرينيات ،
• وجدنا أناساً يهتمون اهتماماً بالغاً بالكلام عن تشدد المعايير التقليدية التي تتعلق بفقه اللغة
وطرق عرضها التي تتناقى مع العقل في أحوال كثيرة . وبدأت أصوات هؤلاء تعلو وكان من
بينهم من هم أكثر الحاحاً مثل جبران خليل جبران ، وميخائيل نعيمة وسلامة موسى ، ومحمد
حسين هيكل ، وطه حسين . فنرى ، على سبيل المثال ، كيف أن طه حسين نفسه وهو
الأزهرى ، يحتاج بانفعال شديد على من ينتهك بهذا النعت وعندما كان يتهم بأنه لم ينس دروسه
النحوية في الأزهر كان يقول :

« ما أشد حرصي على ألا أنساهما »^(١) .

وفي سيرته الذاتية ، الأيام (عام ١٩٢٩) ، يكشف عن ضعف المناهج العتيقة التي
كانت تستخدم في تدريس اللغة . وكما سنرى ، لم يفتّر اهتمام طه حسين بتنقيح المداخل القديمة
للنحو العرفي على مر السنين ، رغم أن موقعه بين المجددين قد يبدو الآن موقع التحفظ
والاعتدال .

(١) طه حسين ، حديث الأربعاء ١٩٦٣ . للقال الذي نتكلم عنه هو واحد من مناقشات طه حسين مع محمد حسين
هيكل على صفحات السبلة الأسبوعية .

ونتيجة للتجديد الفعلي للغة الذي كان يحقق تقدما مطردا ، وتحت تأثير المناقشات القوية والمستمرة للحاجة إلى تقييم نظري للقوانين والقواعد النحوية القديمة ، وجدنا وزارة المعارف المصرية - في عقد متأخر من الثلاثينيات - تشكل لجنة لدراسة التيسير الممكن للقواعد النحوية والبلاغية الأسلوبية (تيسير قواعد النحو والصرف والبلاغة)^(١) .

هذا الاهتمام الرسمي بالمشكلة زاد المناقشات نشاطا ، لكن لم ينتج عنه تغير حاسم في المنهج المستخدم . والأهم من ذلك أنه لم يتبدع الوسائل اللازمة للتيسير الحقيقي للنحو . لقد كان كتاب « قواعد اللغة العربية » هو الكتاب المقرر على طلبة المدارس الحكومية في مصر وهو كتاب وضعه عدد من علماء فقه اللغة ورجال التربية المصريين البارزين . ومع ذلك لم يكن محتوى المادة ولا نظامها ليكشفنا عن اتجاهات جديدة . ولذلك ، وجدنا الباحث السوري ساطع الحصري - وقد تحدته الأهداف التي عرّضت لها اللجنة المصرية التي أشرنا إليها - يدخل في مناقشة حول تيسير قواعد النحو العربي^(٢) ، ويقترح أن تكون المهمة الأولى في سبيل اصلاح النحو هي مراجعة المناهج القديمة ، وإعادة تعريف المصطلحات والأبواب النحوية ، وإعادة ترتيب النظام التقليدي لأساس القواعد النحوية الذي لا يعتمد دائما على الأسس المنطقية ، إن علينا أن ننبيه - ونحن في سبيل اصلاح كهذا - إلى المناهج العلمية الجديدة التي تعمل على الأسباب الموضوعية والمنطق ، ويجب أن يظل هدف التدريس خاضعا للبحث .

يقول الحصري :

« هذا ما أود أن أدعو إليه العلماء والمؤلفين ... وأعتقد أن الإصلاح على هذا الوجه يجب أن يكون أول خطوة من خطوات التيسير »^(٣) .

وبلغتنا ساطع الحصري إلى الفرق بين الخصائص المحددة للغة وقواعدها الفيلولوجية . فالقواعد ليست جامدة ، لأنها نتائج تفكير خاص في وقت معين . ومن ثم ينبغي ألا نقلها إلا بعد مراجعتها نقدياً . ولقد وجه الحصري نقده على نحو مباشر إلى الكتاب المدرسي الحكومي الذي أشرنا إليه فيما مضى وهو (قواعد اللغة العربية) ، والذي يعيد معظم الأفكار الخاطئة التي قال بها النحويون القدماء .

ويحيل الحصري إلى تطبيق منهج فقه اللغة الغربي ومنطقه على النحو العربي . فعل سبيل المثال ، نراه يلقي التقسيم التقليدي للكلمات إلى أسماء ، وأفعال ، وحروف ، وبدلاً

(١) تقريرا في عام ١٩٣٨ . انظر الحصري : آراء وأحداث ، صفحة ٨٤ .

(٢) نفسه صفحة ٨٣ - ١١٣ .

(٣) نفسه صفحة ١١٠ - ١١١ .

من ذلك ، يتبنى النظام العرفى الكلاسيكى وهو يستبعد الصفة ، والضمير ، والمصدر وأسماء الفاعلين من التصور العرفى التقليدى للاسم ، ويجعل الصفة والضمير مستقلين ، ويوسع التصور العرفى للفعل عن طريق اندماج المصدر وأسماء الفاعلين . وفوق ذلك نجده يضيف الزمن المستقبل إلى فصائل الزمن التقليدية الثلاث : الماضى ، المضارع والأمر ، ويعرف الفعل المركب أو الوظيفة المساعدة « لكان » وأخواتها . ولا يتوقع ساطع الحصرى أنه بهذه الإصلاحات ، سوف ييسر اللغة العربية في حد ذاتها . وإنما هو يأمل فحسب في أن يجعل النص أكثر وضوحا ، ومنطقه الداخلى أكثر جلاء .

وبعد ذلك يعقدين تقريرا (عام ١٩٥٥) ، عاد ساطع الحصرى إلى مشكلة تيسير اللغة في المقدمة التى وضعها لكتاب أنيس فريجة^(١) لكنه في هذه المرة لم يكتف بإظهار الحاجة إلى تبسيط النحو ، بل وصل إلى أن اللغة ذاتها في حاجة إلى تبسيط . وهذا ينبغى أن يحدث من خلال تقريب اللغة الكلاسيكية من اللهجات العامية . ولقد كان السؤال الرئيس الذى يسأله الحصرى هو :

« أفلا نستطيع أن نطعم اللغات الدارجة باللغة الفصحى تطعيما يبعدنا عن حذقة علماء اللغة وورطاة عوام الناس في وقت واحد ، فيوصلنا إلى فصيح متوسطة ، معتدلة ؟ أفلا يحسن بنا أن تلجأ إلى هذه الطريقة ، ولو بصورة مؤقتة ، كمرحلة من مراحل السير والتقدم نحو الفصحى التامة ؟ »^(٢) .

وهو يدرك أن تبسيط اللغة على هذا النحو ليس عملا سهلا . بل أنه يتطلب دراسة مسبقة لعوامل كثيرة ، مثل تثبيت الحدود بين اللغة الأدبية واللهجات العامية المختلفة على نحو دقيق وكاف ، وذلك من خلال دراسة لا تقف عند القواعد النحوية الأدبية فحسب ، وإنما تتناول أيضا تعقيدات اللهجات العامية . ومهما يكن هدف التبسيط النظرى للغة بعيدا ، فإن الحصرى على استعداد لأن يرى بعض الانجازات الإيجابية في مجال التطبيق اللغوى ، حيث يكون هناك تطور للغة تخاطب موحدة بين الفئات المتعلمة لا هى أدبية خالصة ولا عامية بشكل كامل . هذا التطور الجديد قد يكون اتجاها يستحق الملاحظة والدراسة^(٣) .

(١) أنيس فريجة : اللهجات وأسلوب دراستها (القاهرة ، ١٩٥٥) .

(٢) الحصرى : آراء وأبحاث ، ص ٤٤ .

(٣) نفسه : ص ٤٨ . وهذا بالضبط ما يفعله اللغوى البائلى أنيس فريجة في كتابه « نحو عربية مبسرة » ، ص ١٨٣ - ١٩٦ . فهو يقترح أن تركز لغويا وصونيا - على تلك اللغة الوسيطة التى يستخدمها اليوم معظم العرب المتعلمين - واعتماد باللغة الصوتية بجملة يتعامل مع تنبى الكتابة اللاتينية .

ومع ذلك ينبغي ألا نغفل بين هذا الاتجاه الجديد وبالأحرى التلقائي في اللغة المنطوقة تجاه اللهجة التي تشبه اللغة الكلاسيكية عند الفئات المتعلمة ، والاقتراح الزائف لخلق نوع من « العربية الأساسية » ، يكون أسلوباً قليلاً في مفرداته ومبسّطاً إلى درجة كبيرة في نحوه بحيث يفهمه كل عرّفي وهو ما سوف يفيد احتياجات الاتصال الأولية . ويتمثل النموذج الأصل لهذه اللغة المبسطة فيما يسمى « بالإنجليزية الأساسية » . لكن ابتداء « العربية الأساسية » أثبت منذ البداية أنه محاولة مخففة ، ومرفوضة بوجه عام . فقد رفضها محمود تيمور ليس لكونها غير قابلة للتطبيق فحسب ، بل لأنها تشكل تهديداً لأى تقدم أدى آخر ، فهذه البداية الحديثة لن تشكل تقدماً ، بل تراجعاً^(١) . وبالجمل ، فإن المدخل النظرية الخاصة لمشكلة اصلاح النحو العرّفي نادراً ما تقدم حلولاً إيجابية ومفيدة ، أو حتى مجرد اقتراحات . فبعد فترة تمهيدية عن حاجتنا إلى الاصلاح وسقم المناهج التقليدية المطبقة على النحو العرّفي وعقمها ، يفرق من يدعى الإصلاحي في ذات الوضع المحافظ الذى قد يذهب فيه إلى الهدم مرة وإلى الأبد . ومثل ذلك مثل الباحث العراق مصطفى جواد ، الذى ظهرت مقالته الثانية في سلسلة « وسائل التوضيح باللغة العربية » وتيسير قواعدها وكتاباتها ، في المجلة النقدية الأستاذ^(٢) . فبيد مقالته بالأسلوب المفخم المعتاد وبعد بالاصلاح التام . لكن للأسف ، عندما يصل المؤلف إلى نقطة يجب أن يحدد فيها موقعه ، نجد خطته الاصلاحية لا تقدم إلا وهماً :

« في رأي أن المنهج العام الذى يؤدي إلى اصلاح النحو يتمثل في اختصار القواعد الأساسية وانتقاء الأمثلة ، وأعلهاها نصوص القرآن الكريم ، ثم الحديث النبوى الشريف ، ثم أمثال العرب ، وأيام (العرب) والمقامات ، ثم شعر ما قبل الإسلام من مصدوره الأصيل ، الذى لم يصبه أى تحريف - وأوضح معيار للتحريف تعارضه مع النثر العرّفي من أى نوع كان - وأخيراً مجموعة مختارات الشعر الجاهلى »^(٣) .

وأكثر مدخل إصلاح النحو أهمية تلك التى تبدأ من مقدمات واقعية . فاحدى هذه المقدمات وجود اللغات العامية التى احتكرت الحديث المنطوق إلى عهد قريب . أما المقدمة الأخرى فهي اختفاء معظم الأغراض العملية للاعراب أو العلامة الاعرابية ، إلى حد أنها - حتى من الوجهة العقلية - لا تؤخذ في الاعتبار في القراءة المعتادة . إن مسألة الاعراب على نحو خاص يجب أن تصمد بقوة أمام كل تفكير في الاصلاح النحوى ، لأن الجزء الأساسى من النحو العرّفي يعنى نفسه بالعلامة الاعرابية .

(١) محمود تيمور : مشكلات ، ص ١٦ .

(٢) الأستاذ ٨ (عام ١٩٦٠) : ١٣٦ - ١٥٤ .

(٣) نفسه ، ص ١٣٧ .

إننا نعرف أن القرن الأول من لدن ظهور الإسلام شهد انتهاكات للاعراب شاعت حتى بين العرب الأصليين . وظل الاعراب خلال عصور الفتح والتحضر ، يمثل خصيصة متميزة لكلام البدو ، في حين مال سكان المدن الذين تختلف خواصهم إلى تركه ، أو بالأحرى لم يكونوا قادرين على تعلمه . ويكتب ابن خلدون (١٣٢٢ - ١٤٠٦ م) عن الضعف الثقافي العربي ، فيقول :

« اللغة العربية المعاصرة لغة مستقلة ، تختلف عن لغات مضر وحمير »^(١) ولقد أحدث هذا الفرق - طبقاً لما يقوله ابن خلدون - الإهمال التام للاعراب « وذلك أنا نجدنا في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضري ، ولم يفقد منها إلا دلالة الحركات على تعيين الفاعل من المفعول ، فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير ، وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد »^(٢) ثم نراه يكرر هذه النقطة ، بضجر وبصرامة أكثر :

« ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الاعراب في أواخر الكلم فقط الذي لزم في لسان مضر طريقة واحدة ومهيبة معروفة وهو الاعراب ، وهو بعض من أحكام اللسان »^(٣) . وبعد أن يعرض ابن خلدون بكلمات عامة نشأة علوم فقه اللغة عند العرب ، وكيف كان جمع قوانين اللغة ضرورياً للمحافظة على نقائنها الأصلية ، وكيف أصبح فقه اللغة فرعاً دقيقاً من فروع الدراسة ، لا غنى عنه لفهم القرآن والسنة النبوية ، يواصل كلامه عن مشكلة الاعراب فيقول :

« ولعلنا لو اعتدنا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه نتعاض من الحركات الاعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه تكون بها قوانين تخصها ، ولعلها تكون في أواخره على غير المتأخر الأول في لغة مضر ، فليست اللغات وملكانها بجاناً »^(٤) .

وكما يقول ابن خلدون هناك قياس بين اللغة الحميرية ولغة مضر ، وبين لغة مضر والعربية المعاصرة . فالفرق هو أنه في حين أن الشريعة حملت العلماء في الماضي على استنباط القواعد اللغوية للغة مضر واستقرارها ، « ليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه »^(٥) .

(١) ابن خلدون : المقدمة ، كوترمبر (عام ١٨٥٨) ٢/٢٩٩ ، روزنتال (عام ١٩٥٨) ٣/٣٤٤ .
نص ابن خلدون هو : « اعلم أن حرف التخاطب في الأصغر وبين الحضر ليس لغة مضر القديمة ولا لغة أهل الجبل ، بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجبل العربي الذي لمهدنا ، وهي عن لغة مضر أبعد » (المترجم) .
(٢) نفسه ٢/٢٩٩ نص العربي ، روزنتال ٣/٣٤٤ .
(٣) نفسه ٣/٣٠١ نص العربي ، روزنتال ٣/٣٤٦ .
(٤) نفسه ٣/٣٠١ - ٣/٣٠٢ (النص العربي) ، ٣/٣٤٧ روزنتال . ومع ذلك وجدت نفس مخطراً إلى تغير أشيائه عدة في نسخة روزنتال .
(٥) نفسه ٣/٣٠٢ (النص العربي) ، ٣/٣٤٧ ، ٣/٣٤٨ (روزنتال) .

ومع ذلك ، فإن ما كان حقيقيا في زمن ابن خلدون لم يعد كذلك عند كثير من المعاصرين للنهضة الحالية . ويلتقط الكاتب والعالم التربوي أحمد أمين خيط تأملات ابن خلدون في الاعراب ونشوء لغة معاصرة مميزة ، فيفترض أن تقوم بإحكام هذه اللغة وانطوائها قواعدها الخاصة . ولقد كان الفرق الرئيسي بين اللهجات العامية واللغة الكلاسيكية عند أحمد أمين ، بالإضافة إلى الصعوبة الجوهرية في انتشار اللغة الأدبية ، هو الاعراب :

« لقد فشلنا في تعليمه حتى للخاصة والمتقنين ، فهذا متخرج الجامعة قد صرف تسع سنوات على الأقل في المدارس الابتدائية والثانوية يتعلم النحو ، ثم عددا من السنين في الجامعة ، ومع ذلك قل جدا من يستطيع أن يكتب صفحة عالية من الخطأ النحوي - ومثلهم المثقفون ثقافة عامة ، ومن قرأوا لأنفسهم كثيرا وكتبوا كثيرا ، فكيف نطمح أن نصل إلى نتيجة بالغة إذا أردنا نشر تعليم اللغة العربية في أوساط العامة^(١) .

ويقترح أحمد أمين لمعالجة هذه الحالة ، أن تطور اللغة التي لن تسع العنصر الإيجابية للهجة العامية وتحرر نفسها من عبء المفردات المتخلفة ، فحسب وإذا سوف تقضى على العلامة الاعرابية ، ومن ثم تبسط الأسس الفعلية للغة . هذه اللغة الجديدة سوف تكون بحق وسطا بين الفصحى والعامية . ويواصل أحمد أمين قوله :

« وهي التي يجب أن تعتمد عليها في نشر التعليم بين العامة . بذلك نستطيع أن نقارب بين العامية والفصحى ، وبذلك نستطيع أن نسهل تعليم العربية ، وبذلك نستطيع أن نوصل الأدب العربي إلى سواد الناس ، ولتبق العربية ، وبذلك نستطيع أن نوصل الأدب العربي إلى سواد الناس ، ولتبق اللغة العربية الفصحى لغة الخاصة يكتبون بها للمتخصصين ، وقرؤون بها التراث القديم ، ويتفهمون به ، وينقلون منه ما شاعوا إلى اللغة الجديدة لنفع الجمهور ، وستكون هذه اللغة الجديدة صالحة لأن يصاغ بها الفن الأدنى على أشكاله وأنواعه^(٢) .

ومع ذلك فالتوصل من الاعراب سوف يتطلب تغيير قواعد نحوية أساسية معينة . فعلى سبيل المثال ، العلامة الاعرابية هي التي تحدد الفرق بين الفاعل والمفعول في جملة مثل :

أقرض محمد عليا .

وحى لو غرنا ترتيب الكلمات وقلنا :

أقرض عليا محمد .

(١) أحمد أمين : مستقبل الأدب العربي . في مجال الثقافة ، العلم والسياسة رقم ٢٨٠ (١٩٤٤) صفحة ٦ - ٧ .

(٢) المصدر نفسه .

لظلل هذا الفرق قائما . ومع ذلك فمن دون الاعراب لا يمكننا تعيين الفاعل والمفعول الحقيقيين بصورة سليمة^(١) . ولذلك نرى أحمد أمين يقترح تغيير القاعدة النحوية الخاصة بالجملة الفعلية التي توجب أن يأتي الفعل فيها قبل الاسم فيجوز للفاعل أن يأتي أولا ، ثم يتبعه المسند للفعل ، وبعد ذلك المفعول المباشر بغير اعراب . وبناء على هذا لن يتميز الفاعل والمفعول بعلامة اعرابية اللهم إلا الموقع الذي يشغلانه ، (كما في جملة : محمد أقرض علي) .

ومع ذلك فإنا لو جعلنا مثل هذا الاجراء قاعدة أساسية تعنى بترتيب الكلمات في الجملة ذات المسند للفعل ، لعطلنا التركيب الكلاسيكي للجملة الفعلية ، وهذا في حد ذاته يؤثر في بعض الأفكار الأساسية للنحو العربي^(٢) .

وهناك مدرسة أخرى من المصلحين ترى في العودة إلى الاعراب والملاحظة الدقيقة للكلام بالإضافة إلى الكتابة المنهج الوحيد الذي يمكن تطبيقه لتحسين اللغة وتقويتها^(٣) . وهي تدعى أن مناهج التعليم ووسائل المعلومات الحديثة يمكن أن تسهل الرجوع إلى عادة الاعراب . وسوف يقع العبء الرئيسي في هذه المهمة على التعليم العام وعلى الكلمة المطبوعة . فامكانات التعليم واضحة في هذا الصدد^(٤) . أما فن الطباعة ، فإن إسهامه في ارجاع عادة الاعراب سوف يتمثل في الإعلان عن هذا في كل ما ينشر ، من الأبحاث العلمية إلى الصحف اليومية .

ونجد من بين مؤيدي هذه الحركة العالم اللغوي إبراهيم مصطفى ، والكاتبين طه حسين ومحمود تيمور . فإبراهيم مصطفى ، الذي كان واحدا من مؤلفي كتاب (قواعد اللغة العربية) الذي أشرنا إليه ، هو أيضا مؤلف البحث اللغوي الهام المسمى « إحياء النحو » (القاهرة ، عام ١٩٣٧) ، فهو يحاول أن ينظر إلى النحو العربي الكلاسيكي في ضوء نقدي

(١) ونفس السبب نجد عباس محمود العقاد - الذي كان معاصرا لأحمد أمين - يؤكد بالتدليل على أن ما ينبغي أن يعنى في اللغة هو الإعراب ، لأنه يسهل الفهم ولا يوهن . انظر مناقشته في مقال له بعنوان « حرب اللغة » في مجلة الكتاب ١١ ، رقم ٥ (مايو ١٩٥٢) : صفحة ٥٣٦ - ٥٤٠ .

(٢) يعتبر بعض المؤرخين الحديثين ، مثل إبراهيم مصطفى ، التطبيق للنحو الفعل عند العرب يكشف عن أن قلب ترتيب الكلمات جازر تماما على عكس ما يؤكد اللغويون الكلاسيكيون (ولى مقدمتهم علماء مدرسة البصرة) من جود الجملة الفعلية وصلاها . انظر : إبراهيم مصطفى : إحياء النحو (القاهرة : ١٩٣٧) : صفحة ٥٥ - ٥٦ .

(٣) من الأصوات المبكرة صوت رفاة الطهطاوي الذي بث فكره اكتساب جديد للقواعد النحوية للأنلام الكلاسيكي . انظر : نفوسة زكريا سعيد : ترويج الدعوة إلى العامة وأثرها في مصر (الاسكندرية ١٩٦٤) ، ص ٧٧ .

(٤) يقترح محمد عرفة ، في كتابه : مشكلة اللغة العربية (١٩٤٧) ، أن يعتمد تعليم العربية الكلاسيكية وإعادة تأسيسها ، باعتبارها لغة منطوقة ، على تطور القاعدة النحوية وليس على التوقف في النحو . فتراسة النحو ينبغي أن تصبح الطور الأخير لتعليم اللغة ، بعد أن يستوعب الدارسون اللغة من خلال المطالعة المباشرة والمستمرة لها . انظر : مناقشة أفكاره في كتاب نفوسة زكريا سعيد : الدعوة ، ص ١٩٧ - ٢٠٠ .

جديد . ورغم أن نتائج بحثه ليست نتائج ثورية ، فإن كتابه يعد واحدا من المداخل الحديثة المجددة للنحو الكلاسيكي ، وعلى وجه خاص لقضية الإعراب^(١) . ورغم هذا فهو في مجمله يبحث عن إعادة صياغة التعريفات ، أكثر من كونه يبحث عن تغييرات فعلية .

ولعل من أهم المشروعات التي تتعلق بموضوعنا هذا مشروع إبراهيم مصطفى لضبط الخط العري ، وجعله أكثر دقة من الناحية الصوتية . ويكمن هذا التعديل أساسا في الاستخدام الموسع للألف الممدودة . فكلمات مثل : هذا ، هذه ، ذلك ، ههنا ، لا تكتب فيها الألف الممدودة ، فيعيد هو إليها صيغتها الطويلة اشتقاقيا . وعلاوة على ذلك ، يبدل بالألف المقصودة في كلمات مثل مصطفى ، معنى ، جدوى ، حتى ، إلى ، ألفا ممدودة ، ومن ثم يجعل الهجاء هجاء صوتيا تماما^(٢) . وينبغي أن ينظر إلى هذا التعديل باعتباره ألية في سبيل الضبط الكامل للخط العري .

وفي اتفاق تام وتعاون وثيق مع إبراهيم مصطفى ، يعول طه حسين على المناقشات الخاصة بأصول التدريس . فكتابة بغير نطق تبعد الحرف عن قيمته الصوتية ، وبالتالي تصبح الكتابة والقراءة فرعين ينبغي تعلمهما كل على حده . « ومعنى ذلك أيضا أننا نجعل الكتابة غاية ونجعل القراءة غاية أيضا ونجعل الفهم وسيلة إليهما^(٣) . ولا بد أن ينتج عن هذا التحريف للقيم جهل عام باللغة ومهمة صعبة لمقاومة هذا الجهل .

أما محمود تيمور - الذي مر بمراحل عدة في سبيل التحول إلى اللغة الكلاسيكية - فيظهر - في محاضرة تناول فيها سيرته الأدبية ، يظهر أكثر اقتناعا وثقة في إمكان إعادة متكلمى العربية إلى الإعراب . ونراه في كتابه « مشكلات اللغة العربية » يتحرى الصعوبات الفنية التي تكتنف طباعة نصوص كاملة منطوقة ، ويقول بأن هذا سوف يتطلب اختصار الصور المختلفة في صندوق الحروف التي يزيد عددها الآن على ثلاثمائة صورة . وبعد مراجعة موجزة لمحاولات ضبط الكتابة العربية^(٤) يطلعنا على حله الذي يقترحه ، وهو يتمثل في استبقاء صورة الحرف التي تقبل الانصال من بدء الكلمات فقط . وهذا سوف يقلل العدد الاجمالي لعيون صندوق الحروف المطبعية إلى حوالى خمسين ، وبالتالي سوف يقدم نسخة

(١) انه يحصر تحت باب الإعراب الحالي الرفع والنزول فقط . أما حالة النصب فهي حالة عرضية تحدث أما حين لا تكون الحالتان الأخريتان في الموضع الصحيح ، وأما لأنها ظاهرة فردية . وبناء على هذا فإن حالة النصب ، التي تستحوذ على الاهتمام الأكبر من جانب النحويين الكلاسيكيين ، تغتد هذا الاهتمام وتقلل من عبء دارس اللغة .

(٢) في عام ١٩٣٥ وصق جميع القاهرة بضرورة اتباع الكتابة الصوتية لكلمة « مائة » ، لكن هذه التوصية لم تكن مؤثرة . Minutes : ٢٦٦/٢ .

(٣) طه حسين : من أدبيات المعاصر (القاهرة ، ١٩٥٩) ، ص ٤٧ . لكن انظر أيضا ص ٤٥ - ٥٢ .

(٤) محمود تيمور : مشكلات ، ص ٥٧ - ٦٢ .

سهلة واقتصادية منطوقة بالكامل ، ان أهم مظهر من مظاهر هذا الاصلاح هو الحفاظ المطلوب للكتابة الكلاسيكية^(١) .

ولن نتعقب لأكثر من هذا - المشكلات الهامة التي تتصل بالخط العربي لأن فعل هذا يجعلنا نتجاوز حدود هذا الفصل . لقد أشرنا هنا فقط إلى المشكلات لأنها تبدو مرتبطة باصلاح أشمل ، ذلك هو اصلاح اللغة^(٢) .

وبالإضافة إلى هذه المناقشات والخطط العامة والعريضة للإصلاح ، تبقى هناك جهود ثانوية وغير ملحوظة لتبسيط اللغة . فعل سبيل المثال ، هناك ميل إلى تقليص صيغ الجموع الممكنة للاسم التي قد تختبر أحيانا إلى صيغة مفردة وفي حالات خاصة ، إلى صيغتين . ومن الأمثلة النموذجية على هذا كلمة واد - التي تجمع في اللغة الكلاسيكية على خمس صيغ على الأقل - فهي تجمع في الاستخدام الحديث على صيغتين فقط هما : وديان وأودية ، وكلمة عدو التي كان لها في ما مضى أربعة جموع ، ولها الآن جمع واحد هو : أعداء ، وكلمة جفن التي كان لها في ما مضى ثلاثة جموع ، ولها الآن جمع واحد هو : جفون ، وكلمة جزيرة التي كان لها في ما مضى جمعان ، ولها الآن جمع واحد هو جزر^(٣) .

وهناك ميل آخر إلى التفرقة بين المطابقة في الجنس في كلمة « أي » . ففي العربية الكلاسيكية تستخدم « أي » بلا قيد مع الأسماء الدالة على جنس المذكر أو جنس المؤنث^(٤) . أما في العربية الحديثة فإن استخدامها مع اللاحقة الدالة على التأنيث (أي آية) شائع جدا ، والمطابقة في الجنس هي الاستخدام المألوف في النثر والشعر . فنقرأ في قصيدة لأبي القاسم الشابي :

(١) نفسه ، ص ٧٢ - ٨٤ .

(٢) كانت أهم خطوة نحو العودة إلى العادة اللغوية للأعراب هي مرسوم وزارتي التعليم في مصر والقرب بأنه بدءا من شهر أكتوبر ١٩٥٩ ، تصبح الكتب المقررة على المدارس الابتدائية والثانوية مضبوطة بالشكل . وكان كلا البلدين معنيا أيضا بإصلاح الكتابة العربية المطبوعة . وقد أقر المسؤولون المغربي خطة إصلاح . وعندما بدأ جمع اللغة العربية في القاهرة تحقيقا في هذه المشكلة ، ووجه بما لا يقل عن ٢٨٠ اقتراحا جديدا للإصلاح . انظر :

Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid. 7-8 (Madrid 1959-1960) ، 174-67 .

وقد نوقشت المقترحات الرئيسية المعنية بضبط الكتابة العربية في مؤتمر عقد في جميع القاهرة في يونيو عام ١٩٤٤ . انظر تكملة هذه المقترحات ، والمناقشات التي أثيرها ، في مجلة مجمع قزاق اللغة العربية : مؤتمر المجمع - سنة ١٩٤٤ : تسمية الكتابة العربية (القاهرة ، ١٩٤٦) .

(٣) اقترح حسن الشريف الداء صيغ جموع التكسير في الأسماء التي يجوز جمعها جمعا مذكرا سالما ، أما الأسماء التي لا تجمع جمعا مذكرا سالما فهي لها صيغة واحدة من صيغ جموع التكسير . انظر مقال « تبسيط قواعد اللغة العربية » ، في « الهلال » (أغسطس ١٩٣٨) ، ص ١١-٨ - ١١٦٩ ومناقشة نفوسة زكريا سعيد له في كتابها « تاريخ الدعوة » ص ٢٠١ - ٢٠٣ .

H. Reckendorf , Arabische Syntax (Heidelberg , 1921) , page 148 .

(٤)

« نحن نعيش وحولنا هاته الأكل وان نعيش لكن لأية غاية »^(١) .
أو نقف على مثال يصر على الخدلة والمطابقة في التأنيث فيقول : ولكنى على أية حال
قد انتهت إليه^(٢) . أو أسلوب مخاطب في رواية حديثة يقول : أية مفاجأة سعيدة بعد ذلك
التاريخ الطويل^(٣) .

ومع هذا فإن الاستخدام غير المميز لـ « أئى » و « أية » مع الأسماء الدالة على جنس
المؤنث يظل شائعا نسبيا ، ومثال ذلك قوله : وليس عليها أساسا أية مسئولية مالية وأئى نفقة
محدودة^(٤) .

وتطبيع الجنس النحوى لكلمة « زوج » ، التى تعنى في العربية الكلاسيكية الزوج
أو الزوجة ، يقع في الاستخدام الحديث^(٥) . وهذه العملية ، أيضا ، مثلما لاحظنا ذلك مع
« أئى » ، هى مجرد تأكيد على ظاهرة كلاسيكية قديمة . فالشاعر الأموى ذو الرمة ،
على سبيل المثال ، يستخدم كلمة « زوجة »^(٦) في حين أن الرواى المصرى المعاصر نجيب
محمود يستخدم كلمة « زوج » للدلالة على الجنسين على نحو ثابت .

ومن بين التطورات الجديدة والواضحة التى تتعلق بالفعل التغير في استخدام الصيغة
السادة من الفعل « سأل » . فمثلا تستخدم صيغة (تساءل) الآن وعلى نحو شائع ليس
للدلالة على تبادل السؤال ، وإنما تستخدم بمعنى ارتدادى ، وتحمل محل قولنا : « سأل
نفسه » . ويعترض أكثر اللغويين المتشددين على استخدام « تساءل » على هذا النحو . فهذا
مصطفى جواد ، الذى ينيه كاتبا معينا على أن « التساؤل » يكون بين شخصين اثنين على
الأقل^(٧) . ومع ذلك ، لا يتجنب المؤلفون - حتى المشهورون منهم - الاستخدام الارتدادى
للفعل « تساءل » - حتى اننا نجد « أنيسى الخورى المقدسى » يقول : « ويقف ... حائرا
متسائلا »^(٨) ، أو يقول : « ثم يتساءل متبهما »^(٩) ونجد أحمد أمين ، أيضا ، يكتب :

(١) أبو القاسم الشافى : أغاني الحيلة ، ص ١٤١ .

(٢) أولولو ٢ ، رقم ٢٨/١ .

(٣) نجيب محمود ، السكرية ، ص ٢٩٠ .

(٤) أولولو ٢ ، رقم ١٥١/٢ .

(٥) Montell , L'arabe moderne , p. 127.

(٦) مراد كامل : دلالة الألفاظ العربية وتطورها (القاهرة ، ١٩٦٢) ص ٤١ .

(٧) أولولو ٢ ، رقم ٣٥٧/٥ .

(٨) المقدسى : الاتجاهات ، ص ٣٨٨ ، انظر أيضا : ص ٢٨٥ .

(٩) نفسه ، ص ٢٨٤ .

« ويفرض الفروض فيتساءل »^(١). ويقف « عباس عمود العقاد » في مجمع اللغة العربية فيقول « واني لأتساءل »^(٢).

ومثال ذلك يحدث مع الفعل « تلعب » حيث يستخدم في الإشارة إلى الواحد المفرد ، دون نظر إلى الدلالة الاشتقاقية للتبادلية ، فيقول بعضهم : « يتلاعب (شاعر) بألفاظه »^(٣). ان الاستخدام الكلاسيكي للفعل « تلعب » يتضمن التبادلية ، مثلما نجد هذا في التلاعب بالسلاح ، « اشارة إلى الاشتباك المسلح أو التدريبات العسكرية وبدلا من ذلك استخدمت صيغة الفعل (تلعب) في المعنى الحديث السابق »^(٤).

والأمثلة على ذلك كثيرة حتى أنه يصعب علينا أن نتبع مصطلحي جواد وتكلم عن أخطاء اللغة أو الجهل بها . والواحد منا يميل إلى قبول تلك الأمثلة باعتبارها استخدامات جديدة وعلامات على المرونة العامة ، وليس باعتبارها تخليا عن القواعد النحوية والعادات النغوية التقليدية .

وهناك ميل واضح في العربية الحديثة نحو تبسيط المطابقة في الجنس بين الفعل والاسم في الجمل ، التي يسبق فيها الفعل الاسم . فالاسم المذكر نحويا ينشأ عنه مطابقة في تذكير الفعل ، والاسم المؤنث ينشأ عنه مطابقة في تأنيثه . وتتفق جموع التكسير المذكورة أيضا في الجنس مع الأفعال التي تسبقها . ففي حين يكتب مؤلف كلاسيكي : « وربما تطرب إلى أكلها الملوك »^(٥) نجد كاتبا حديثا يقول على نحو ثابت : « يطرب .. الملوك » .

وظاهرة الاقحام - كأن تدخل في « مجموعة مركبة » تركيبا اضافيا اسما آخر وتصله بالواو - أصبحت الآن ملمحا أسلوبيا مطردا . وينشأ تأثيره المبسط من الاستغناء عن الضمير الآخر . فمثلا تستخدم عبارة « مدن وقرى مصر » بدلا من العبارة الكلاسيكية « مدن مصر وقرىها » ويظن هانز وهر Hans Wehr أن شيوع ظاهرة « الاقحام في العربية الحديثة قد يكون ناشئا عن تأثير اللغات الأوربية »^(٦) ، رغم أنه يظهر في النصوص القديمة .

(١) أحمد أمين : منى الإسلام ٢/٢٩٢ .

(٢) مجمع اللغة العربية - مجموعة البحوث والمقالات ، (القاهرة ، ١٩٦٠) ، ١٨٣/١ .

(٣) عمود محمد سليمان ، في « الأدب » ، السنة ٢٤ ، رقم ٣ (مارس ١٩٦٥) ص ٦٠ .

(٤) يقف سنور في كتابه النقد النحوي ص ٢٦٧ من « بيمة الدهر للعتالي » : « التلاعب بالكلام » ، بمعنى « يلعب بالكلمات » ، أو عبارة أوضح « يستخدم الكلمات بطريقة مؤثرة » .

(٥) أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص ٤٢ .

(٦) Wehr, "Entwicklung und traditionelle pflege", p. 38-39.

وتكرار الحروف داخل الجملة نفسها كثيراً ما يتجنب . ومن أمثلة ذلك ما كتبه نجيب محفوظ : « ولكن ليحفظ الشك وفعله »^(١) . وإلا لانتهت الجملة بقوله « ولفعله » . ومع ذلك فهذا النوع من التبسيط ليس حديثاً تماماً ، لكن شيوعه جعله خصيصة من خصائص الأسلوب .

والاستخدام الكلاسيكي يقبل دخول « قد » - التي تدل على الظن - على صيغة الفعل الناقص في الجمل المثبتة فقط ، لأن « قد » هذه ينبغي ألا تنفصل عن فعلها . ومع ذلك يسمح الاستخدام الحديث بإدخال أداة النفي « لا » بين « قد » وصيغة الفعل الناقص ، فنقول : « قد يكون ، قد لا يكون » . وقد انتقد مجمع اللغة العربية بالقاهرة هذا الميل التلقائي نحو التقعيد^(٢) .

وحرف العطف « الواو » ، الذي يشيع في الجملة العربية الكلاسيكية يستخدم في العربية الحديثة حين تكون هناك جمل رابطة حقيقية فحسب . ولم يعد معتاداً أن نلجأ إليه باعتباره وسيلة للترقيم الظاهري في سلسلة من الجمل المسرودة . وقد تختفى الواو الحالية لتجمل العبارة أكثر مباشرة . ومثل ذلك ما كتبه نجيب محفوظ :

« فلبث يحملق في الظلماء ، فؤاده خائف »^(٣) .

إننا نحتاج إلى دراسة أخرى عن الاستخدام اللغوي العربي الحديث . فهذه سوف تظهر مدى احتياجنا إلى دراسة شاملة للنحو العربي الحديث بوجه خاص .

التعليق :

وهكذا يعرض Stetkevych لجهود المحدثين في تسير جاثين هامين من جوانب الدراسة اللغوية ، وهما النحو وفقه اللغة .

وهو في مناقشته يعرض لآراء طه حسين وساطع الحصري وأنيس فريجة ، وعمود تيمور ومصطفى جواد وأحمد أمين وإبراهيم مصطفى . ثم يضرب بعض الأمثلة النحوية واللغوية للتغيرات التي وقعت في اللغة الأدبية الحديثة .

... ..

(١) نجيب محفوظ : زقاق المدق ، ص ٧٩ .

(٢) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ١٣٨/١ .

(٣) نجيب محفوظ : زقاق المدق ، ص ٢٢٤ .

وقد فأت الباحث عدد كبير من الجهود التي بذها علماءنا العرب من أجل تيسير النحو واللغة ، سواء في القديم أو الحديث :

فلقد عرفت الثقافة العربية القديمة جانبين من جوانب التيسير :

- جانب وضع المختصرات والشروح .

- وجانب حذف بعض أبواب من النحو .

فلقد كان طبيعيا أن تشتد الحاجة منذ أول الأمر إلى وضع شروح وملخصات لكتاب سيبويه (ت ١٨٠ هـ) ، ولما جدد بعده من المطولات النحوية ، حتى تستطيع الناشئة أن تستوعب ما بها من قواعد ، وتمثلها في يسر . وكان من أوائل من عتوا بذلك الأعفش الأوسط (ت ٢١١ هـ) الذي صنف كتاب (الأوسط في النحو) ، واليزيدي (ت ٢٠٢) الذي وضع مختصرا في النحو اشتهر في زمنه .

وصنف الكسائي (ت ١٨٩ هـ) كتابا أسماه (مختصر النحو)^(١) . ولا يحدتنا التاريخ أن خلفا الأحمر (ت ١٨٠ هـ) ألف كتابا لمساعدة النارسين على فهم النحو وأصوله^(٢) .

ومنذ أن نادى الجاحظ بالتيسير على العامة في قوله : « أما النحو فلا تشغل قلب الصبي منه إلا بقدر ما يؤديه إلى السلامة من فاحش النحن ، ومن مقدار جهل العوام في كتاب أن كتبه ، وشعر أن أنشده ، وشيء أن وصفه ، وما زاد على ذلك فهو مشغلة عما هو أولى به ومذهل عما هو أرد عليه ، من رواية المثل والشاهد والخير الصادق والتعير البارع .. وإنما يرغب في بلوغ غاية النحو ، ومجازة الاقتصاد فيه من لا يحتاج إلى تعرف جسيمات الأمور والاستنباط لغوامض التدبير لمصالح العباد والبلاد .. ومن ليس له حظ غيره ولا معاش سواه ، وعويص النحو لا يجرى في المعاملات ، ولا يضطر إليه شيء » ، وجدنا كثيرين من أئمة النحو يهتمون بوضع الملخصات والمختصرات للناشئة ، فوضع ثعلب (ت ٢٩١ هـ) وابن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) وابن شقير (ت ٣١٧ هـ) ونفطويه (ت ٣٢٣ هـ) مختصرات موجزة في النحو ، وصنف الزجاجي (ت ٣٣٧ هـ) كتابه (الجمل) ، وألف النحاس (ت ٣٣٨ هـ) (كتاب التفاحة) ووضع ابن درستويه (ت ٣٤٧ هـ) مختصرا في النحو سماه (الهداية) ، ومثل ذلك نجده عند ابن السراج (ت ٣١٦ هـ) في (الموجز) ، وأبى على الفارسي (ت ٣٧٧ هـ) في (الأوليات) ، والرماني (ت ٣٨٤ هـ) في (الإنجاز) ، وابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) في (اللمع) ،

(١) د . شوق ضيف : تيسير النحو التلييس . ص ١٣ .

(٢) د . محبوب : مشكلات تعليم اللغة العربية . ص ١٧ .

والجرجاني (ت ٤٧١ هـ) في (الجميل) ، والزحشري (ت ٥٣٨ هـ) في (الأعمودج) ، والمطرزي (ت ٦١٠ هـ) في (المصباح) ، والبغدادى (ت ٦٣٨ هـ) في (قبة العجلان) ، والشلويني (ت ٦٤٥ هـ) في (التوطئة) ، وأبى حيان (ت ٧٥٤ هـ) في (اللمحة البدرية) ، وابن هشام (ت ٧٦١ هـ) في (الإعراب عن قواعد الإعراب)^(١).

ولقد نص الباحث فيما كتبه على أن «عدم وجود نظرات مبكرة وجادة حول النحو أمر طبيعي» ، فأى نظرات يريد ؟

وماذا يقول عن هذه الملخصات والمختصرات التى كتبت للناشئة ؟

وماذا عن كلام الجاحظ في التيسير على هؤلاء ؟!

ثم لماذا عن الأجرومية ؟

لقد وضع ابن آجروم (ت ٧٢٣ هـ) مختصرا في النحو ، حذف فيه أبوابا فرعية كثيرة ، واقتصر على أبواب النحو الرئيسية ، التى تكفى الناشئة في تعرفهم على مقومات النطق العرفى السديد .

وماذا عن ابن مضاء القرطبي (ت ٥٩٢ هـ) وثورته على النحو والنحاة ؟

لقد ظلت مطولات كتب النحو تزخر بسيول من نظرية العامل والمعاملات ، وما يطوى فيها من كثرة التقديرات والتأويلات ، وكثرة التعليقات والأقيسة والممارين الافتراضية ، حتى وجدنا ابن مضاء يثور على النحو والنحاة ثورة عنيفة ، ويؤلف كتابه (الرد على النحاة) بهاجم فيه نظرية العامل والمعاملات في النحو ، ويدعو إلى الغائها ، ويبين فساد التقديرات النحوية ، وما تجر إليه من زيادة ألفاظ على الذكر الحكيم . ويدعو كذلك إلى إلغاء الأقيسة والعلل ، والممارين غير العملية التى يفترضها النحاة افتراضا ، وكل ما يترتب على العامل من حذف وتقدير واستتار ، وتعلق بالجار والمجرور ، ويعيب على النحاة صناعتهم البارزة في باقى التنازع والاشتغال^(٢).

وكان ابن مضاء يقول عن النحويين انهم «التزموا ما لا يلزمهم» ، وتجاوزوا فيها القدر الكافى فيما أرادوه منها ، فتوعرت مسالكها ، ووهنت مبانها ، وانحطت عن رتبة الاقتناع

(١) تيسر النحو التلميسى من ١٤ - ١٥ . وانظر د . حمزى : علم اللغة العربية . ص ٩١ .

(٢) تيسر النحو التلميسى ، ص ١٨ - ٢٥ .

حججها .. على أنها إذا أخذت المأخذ المبرأ من الفضول ، المجرى عن التحاكة والتخييل كانت من أوضح العلوم برهانا ، وأرجح المعارف عند الامتحان ميزانا»^(١) .

... ..

ولقد ركز باحثا - رغم أن مادته في معظمها مستقاة من كتاب الدكتور نفوسة زكريا : « تاريخ الدعوة إلى العامية » - ركز ، من بين المحدثين ، على جهود طه حسين وساطع الحصري وأنيس فريحة ومحمود تيمور ومصطفى جواد وأحمد أمين وإبراهيم مصطفى . ولقد ساهم كثيرون غير هؤلاء في بحث القضية ذاتها :

فذكر من أوائل المصريين الذين قالوا بضبط العامية ، ودعوا إلى التصنيف بها رقاعة رافع الطهطاوى ، رغم أنه يؤكد على ضرورة أن يكون هذا مقيدا بموضوعات معينة تتعلق بمصالح العامة ، ويث فكرته هذه في حرص شديد^(٢) .

ونذكر اسكندر المفلوف الذى كتب إلى الهلال « أن أهم سبب من أسباب تأخرنا ولبلة أذهاننا هو اختلاف لغة الحديث عن لغة الكتابة » ، « أن الأمل في ربط الشعوب معقود على ضبط العامية والكتابة بها »^(٣) .

ونذكر كذلك محمد تيمور الذى كان يتحمس لفكرة الأدب المصرى ، ويدعو المصريين إلى الكتابة بلغتهم الحية التى تميزهم عن السوريين والمغاربة ، بل عن جميع سكان الأرض^(٤) .

ومن هؤلاء أيضا محمد فريد أبو حديد ، الذى قدم بحثا إلى مجمع اللغة العربية بالقاهرة تحدث فيه عن موقف اللغة العربية العامية من اللغة العربية الفصحى ، ووصف فيه اللغة العربية بالجمود ، ثم نادى بوجود العمل على التقريب بين الفصحى والعامية عن طريق تصحيح العامية وردّها إلى الفصحى ، وتطوير الفصحى مع الاحتفاظ بسلامتها ، وهو يشير في بحثه إلى أن العربية الفصحى لا تزال في مأمن من الخطورة ، لكنه يحذر من منافسة العامية للفصحى في المستقبل^(٥) .

(١) ابن مضاء : الرد على النحلة . ص ٨١ .

(٢) د . نفوسة زكريا : تاريخ الدعوة . ص ٧٥ .

(٣) تاريخ الدعوة . ص ١١٤ .

(٤) نفسه . ص ١٣٨ .

(٥) نفسه . ص ١٧٩ .

وممنهم كذلك سليمان محمد سليمان صاحب كتاب « العامية في ثياب الفصحى »
الذي كان يرى أن السبيل إلى انبعاث اللغة العربية هو أن « تقرب بين العامية والفصحى حتى
تصير لنا لهجة واحدة ، نكتب بها ونتكلم في السوق والمنزل »^(١).

... ..

أما المدافعون عن الفصحى فقد وجدنا منهم الشيخ خليل البازجي ، الذي كان يعارض
بشدّة اتخاذ العامية لغة للكتابة ، لأن في ذلك « هدماً لبنية التصانيف العربية بأسرها ،
وإضاعة لكثير من أتعاب المتقدمين » ، ولأن لهجات العامة لا يمكن الاعتماد عليها لتباينها
واختلاف أوضاعها ، ولأن الحائل بين اللغة والمفهوم ليس من قبل اللغة ، وإنما هو من قبل
المستعملين لها^(٢).

ونجد أيضاً مصطفى صادق الرافعي ، الذي تصدى لفكرة التقريب بين الفصحى
والعامية لما انطوت عليه من مناصرة للعامية ، ومحاولة للتدرج في رفعها إلى الاستعمال
الكتابي ، بعد أن فشلت الدعوة إلى استعمالها خالصة والاكتفاء بها بدل العربية الفصحى^(٣).

كما نجد محب الدين الخطيب ، الذي كان يدافع عن الفصحى ، ويرى أن استقرارها
دليل على بلوغها درجة الكمال ، ونشر مقالا وضع له عنواناً بهكمياً هو : « لغة القرآن
فقدت مرونة التطور ويفكرون في مجمعا للفقوى الجليل بالعمول عنها إلى العامية »^(٤).

... ..

أما ما يتصل بتيسير النحو العربي في العصر الحديث فقد شهد هذا العصر جهوداً
كبيرة ، وانقسم الباحثون لزاء هذا التيسير إلى فريقين :

(أ) فريق يرى أن النحو لا عيب فيه ولا صعوبة ، وإنما العيب في طريقة تدريسه وتبويبه ،
وفي الطريقة التربوية التي تتعلم بها اللغة العربية بعامة ، والنحو بمخاصة ، وحرص هذا
الفريق على ألا يمس جوهر النحو في المحاولات التي قام بها أو اقتراحها ، فقام حفي
ناصر ونخبة من أساتذة اللغة العربية بتعديل مناهج النحو في كتب الدروس النحوية ،
واقترضوا على القواعد الضرورية ، وبعثوا عن التفصيلات والمناقشات ، وأوردوا

(١) عه . ص ١٨٩ .

(٢) عه . ص ٩٥ .

(٣) عه . ص ١٣٦ .

(٤) تاريخ الدعوة . ص ١٨٥ .

بعضاً من التدرجات التطبيقية . وتم هذا كله في حدود القواعد التي التزمها النحاة القدماء .

(ب) أما الفريق الثاني فقد رأى أن العيب والصعوبة في النحو نفسه ، وأنها يجب أن تغير وتبدل في قواعده . ومن أجل ذلك نادى بالغاء الأعراب بتسكين أواخر الكلمات ، وإثارة كل لهجة عربية توافق العامة ، وحذف بعض قواعد النحو ، أو تعديلها ، كحذف موانع الصرف ، وجعل العدد من جنس المعداد ، وإبقاء المفعول به منصوباً في حالة بناء الفعل للمجهول ، والغاء صيغ جموع التكسير ، وإلزام المتأدي والمستثنى حالة واحدة .

وكان من أنصار هذا الفريق قاسم أمين وسلامة موسى ، وحسن الشريف^(١) .

... ..

ومثلما ألفت الشروح والمختصرات في العصر القديم ، صنف الكثير من هذه المختصرات في العصر الحديث ، وحملت عناوين مثل : النحو الواضح ، والنحو الأساسي ، والنحو الوظيفي ، والنحو التطبيقي ، والنحو التعليمي .

... ..

ولقد تعرض باحثاً لمسألة تيسير الكتابة العربية ، وقاته أن يذكر ما اقترحه أحمد لطفى السيد^(٢) للدلالة بالحروف عن الحركات ، على أن تدخل هذه الحروف في بنية الكلمة ، وما اقترحه على الجارم من استعمال لشكالات جديدة للدلالة على الحركات ، تكون متصلة بالكلمة ذاتها^(٣) .

... ..

ويختتم الباحث هذا الفصل بتناول بعض التغيرات والتطورات المعاصرة التي تتعلق بالتركيب اللغوي والنحوي .

... ..

(١) نفسه . ص ١٩٥ - ٢٠٠ .

(٢) تلوح الدعوة ، ص ٢٢٠ - ٢٢٢ .

وبالجملة ، فإن هذا البحث لمس خفيف لمحاولات تيسير النحو العري ، دون تعمق في أسبابها ونتائجها ، رغم أن الموضوع الذى يتناوله موضوع كثر في المؤلفات ، وتوافرت له وغيره. وقد خلط الباحث في صفحات كتابه بين الدعوة إلى تيسير النحو العري ، والدعوة إلى استخدام العامية .

وفي نهاية تعليقنا نشير إلى بعض ما وقع فيه الباحث من أخطاء :

- ١ - فقد ذكر في بحثه (صفحة ٨٩) - عند حديثه عن جهود محمود تيمور في الكتابة العربية - ما نصه : « وهذا سوف يقلل العدد الإجمالي لميون صندوق الحروف المطبعية إلى حوالى خمسين » .
وقد حدد محمود تيمور - في كتابه صفحة ٤٦ - العدد بأنه لن يتجاوز الثلاثين عينا .
- ٢ - دون بيت أى القاسم الشافى المذكور صفحة ٩١ هكذا :

نحن نمشى ... وحولنا هاته الأكو
ن نمشى ... لكن لأية غايه

وصحة البيت كما هو مذكور في ديوان الشاعر :

نحن نمشى وحولنا هاته الأك
وان نمشى لكن لأية غايه
فالشطر الأول ينتهى عند الكاف من قوله (الأكوان) وليس عند الألف إذ البيت من البحر الخفيف .

- ٣ - وفي البيت نفسه خطأ آخر وقع في كلمة (لكن) ، فقد أثبتنا هكذا : Lakinna أى بالتشديد ، وهى فى الأصل بالتخفيف .

- ٤ - وفي الصفحة المشار إليها أيضا يقف عند كلمة (أية) فيكتبها هكذا : ayyah وكأنه رام الوقف عليها بالهاء ، قياسا على كلمة (زوجة) ، غير أن الأولى لا يوقف عليها بالهاء ، إذ هى لازمة الإضافة .

- ٥ - كتبت كلمة الثقافة مرتين هكذا : Al-Thaqaah باسقاط حرف الـ F ولعله خطأ مطبعي .

- ٦ - ذكر الباحث بعض الأمثلة ، وزعم أنها صور للتغير والتطور المعاصر في التركيب اللغوى والنحوى :

(أ) ومن ذلك كلمة (تساءل) التى تدل فى أصلها على معنى : سأل بعضهم بعضا . غير أن وزن (تفاعل) ليس مخصوصا بهذا المعنى فحسب ، وإنما يأتى

لمعان أخرى غير معنى المشاركة بين اثنين فأكثر ، فقد بأتى لمعان : التظاهر والادعاء بالانصاف بالفعل مع انتفائه عنه ، أو للدلالة على التدرج وحدث الفعل شيئا فشيئا ، أو للمطابقة^(١) .

(ب) والشيء نفسه يقال عن الفعل (تلعب) .

(ج) وظاهرة الاقحام التي تحدث عنها ، حيث يدخل اسم بين المضاف والمضاف إليه ، ظاهرة قديمة ، فقد نصّ النحويون على أنه قد يحذف المضاف إليه ويبقى المضاف كحال لو كان مضافا ، فيحذف تنوينه . وأكثر ما يكون ذلك إذا حذف المضاف اسم مضاف إلى مثل المحذوف من الاسم الأول ، فيحذف ما أضيف إليه الاسم الأول للدلالة ما أضيف إليه الاسم الثاني عليه . وهذا مذهب المبرد . أما سيبويه فيرى أن الأصل هو حذف ما أضيف إليه الاسم الثاني ، واقحام الاسم الثاني بين المضاف الذي هو الاسم الأول والمضاف إليه^(٢) .

(د) أما عن حذف حر الجر وعدم تكراره فهو أيضا مسألة قد عتبت تناولنا النجاة ، فيها هو أبو حيان الأندلسي يذكر في تفسيره البحر المحيط أنه « قيل : يحذف حرف الجر للضرورة . قال الشاعر :
أشارت كليب بالأكف الأصابع

أى : إلى كليب .

وقد ورد من أشعار العرب كثير يخرج عن أن يجعل ذلك ضرورة . قال الشاعر :

تعلق في مثل السوارى سيقنا فما بيننا والأرض غوط نضائف

فقد تصرف العرب في حرف العطف ، فتارة عطفت بالواو ، وتارة بأو ، وتارة بيل ، وتارة بأم ، وتارة بلا ، وكل هذا التصرف يدل على الجواز . وإن كان الأكثر أن يعاد الجار^(٣) .

وذكر الأتباري في الانصاف أنه : « ذهب الكوفيون ويونس والأخفش وقطرب والشلوبيني وابن مالك إلى جواز هذا العطف في الاختيار دون إعادة الجار^(٤) » .

(١) د : الراجح : التطابق الضيق ، ص ٢٨ .

(٢) شرح ابن عثرب ٧٨/٢ - ٨١ .

(٣) أبو حيان : البحر المحيط ١٤٧/٢ .

(٤) ابن الأثير : الانصاف ٢٤٦/٢ .

(هـ) وأما مجيء الجملة الأسمية الواقعة حالا بالضمير دون الواو فليس شاذاً ، ولا هو بظاهرة حديثة . فقد قال سيبويه في باب (ما ينتصب من الأسماء التي ليست بصفة ولا مصادر) : « وذلك قولك : كلمته فاه إلى فيّ ، وبابته يدا بيد ، كأنه قال : كلمته مشافهة ، وبابته نقدا ، أى كلمته في هذه الحال . وبعض العرب يقول : كلمته فوه إلى فيّ ، كأنه يقول : كلمته وفوه إلى فيّ ، أى كلمته وهذه حاله ، فالرفع على قوله : كلمته وهذه حاله ، والنصب على قوله : كلمته في هذه الحال ، فانتصب لأنه حال وقع فيه الفعل »^(١) .

٧ - أما الخطأ الكبير الذى وقع فيه الباحث ، ولا يمكن أن نقبله فهو التحريف في الترجمة ، أو قلنقل - على أقل تقدير - الوهم فيها :

فقد ترجم قول طه حسين :

« ما أشد حرصى على ألا أنساها » - يعنى دروسه النحوية في الأزهر - إلى الإنجليزية هكذا :

"No stronger wish than to forget them"

فهل يفهم من هذه الجملة الأخيرة أن طه حسين حرص على ألا ينسى هذه الدروس ؟

والنص موجود - بالعربية - في كتاب حديث الأربعاء ١١١/٣ .

• • •

وإذا كان لنا من كلمة أجرة قتل أن نظام الإعراب الذى يقوم عليه نحو اللغة العربية ليس من صنع النحاة ، وإنما هو عنصر أساسى من عناصر لغة العربية ، اشتمل عليه منذ أقدم عصورها ، وقبل أن يوجد علماء النحو أنفسهم . وإنما كل ما عده علماء القواعد حيال نظام الإعراب هو أنهم استخلصوا مناهج استخلاصها من القرآن والحديث وكلام الفصحاء من العرب ، ورتبوها وصاغوها في صورة قواعد^(٢) .

والرأى عندى أن وصف النواة لا يأتى ألا بعد معرفة أسباب البناء ، فإن هذا الضعف الذى نحس به تتضافر في وجوده عوامل كثيرة من بينها :

- تعدد الآراء النحوية ، واختلافها .

- الإغراق في التأويل والتقدير والتعليل .

(١) سيبويه : الكتاب ٣٩١/١ .

(٢) د . والى : لغة اللغة . ص ٢٠٤ .

- تدريس النحو باعتباره مادة مستقلة .
- التركيز في تعلم النحو على القواعد النظرية ، وإغفال الجانب التطبيقي المهارى والتلوق .
- الفجوة الواقعة بين اللغة الفصحى ولغة التخاطب اليومية .
- عدم استخدام اللغة الفصحى في وسائل الإعلام ، المسموعة والمرئية .

أما أن نتكلم عن التيسير ، وبأخذنا هذا التيسير إلى تيسير آخر ، نفقد معه الكثير من مظاهر لغونا ولغتنا العربية الفصحى ، التي فيها جوانب تصل إلى حد الإعجاز ، حتى رأينا كاتباً يفرّد لنا بحثاً بعنوان : « عبقرية العربية »^(١) ، فإن هذا يشكل خطراً مؤكداً، لأننا إذا كنا نشهد هذا الضعف والانحدار في المستوى مع وجود هذه الكتلة الهائلة من الشروح والملخصات التي^{١٠٠}تتّكّث تؤدي إلى التيسير المطلوب ، فكيف إذا حذفنا ؟!

(١) د . لطفي عبد البديع : عبقرية العربية .

نحو أدب إسلامي مقارن^(١)

أ. د. الطاهر أحمد مكي^(٢)

منذ أن نشر الدكتور محمد غنيمي هلال كتابه الجيد «الأدب المقارن» ، في طبعته الثانية عام ١٩٥٤ ، والباحثون في الأدب المقارن ، على قلوبهم ، أسرى منطق وقواعده ، رغم أن ثلاثين عاما مرت عليه كافية لأن نعيد النظر فيما نحن فيه ، وفيما جدّد على مناهج العلم عبر العالم ، وبخاصة أنه علم حديث النشأة ، لم تنل فيه الكلمة النهائية بعد ، ولا يزال الباحثون في الخارج يضيفون إليه كل يوم جديدا ، ويختلفون حول مجالاته واهتماماته ، وحتى يشككون في أهميته وجدواؤه .

وأيسر ما يمكن أن يقال في كتاب الدكتور محمد غنيمي هلال ، وهو الدراسة العلمية الأولى له في اللغة العربية ، وحاولت في جهد متواضع ألا تكون الأخيرة ، وأن أقدم بها خطوة^(٣) ، أنه يصدر فيه منطلق فرنسي خالص ، فيما يتصل بقواعد العلم ومناهجه ، على حين أن هناك دراسات أخرى ، أمريكية وإيطالية وألمانية ، جذيرة بالنظر ، وأن الدول الاشتراكية ، وكان لها موقف حذر منه في البدء ، إن لم نقل معاديا ، عادت تسهم فيه ، وتقول كلمتها في قضاياها ، وتدعو مؤتمراته لكي تعقد على أرضها .

والذين تعلموا على الدكتور غنيمي هلال وقرأوا له ، وقبضوا أفكاره ، وقننوا أنفسهم بمناهجه ، لم تواتهم الشجاعة لكي يقولوا في الرجل كلمة خير ، ومضوا بين متجاهل وجاهل ، وبين خائف وناكر ، ودارت الأبحاث كلها ، ولا تزال تدور ، حول الأثر الذي تركه الأدب الغربي ، وبخاصة الإنجليزي والفرنسي منه ، أو الروسي على استحياء ، في أدبنا العربي الحديث ، وثمة عناوين تتكرر في الندوات وخارجها ، مثل :

أثر إليوت في شاكر السياب ، أو الأصول الفرنسية لمسرح أحمد شوقي ، أو تأثير تشيخوف في محمود تيمور .

(١) وكيل كلية دار العلوم لشئون الدراسات العليا - والاستاذ بقسم الأدب والنصوص .

(٢) من المقرر أن تكون هذه الدراسة مقدمة لكتابي «نحو أدب إسلامي مقارن» ، ويتناول القضايا الواردة هنا تفصيلا ، وسوف يصدر عن دار المعارف مع مطلع عام ١٩٩٠ .

(٣) انظر كتابي : الأدب المقارن ، أصوله وتطوره ومناهجه ، وصدر عن دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٩ .

وكرد فعل لهذه الموجة ، وهو أمر طبيعي ومتوقع ، لا يمكن أن يبقى الأمر على هذا الحال دائماً ، فهناك من يعز عليه أن يمثل دور الآخذ والمستعير على الدوام ، ولما كان تأثيرنا في الأدب العالمي المعاصر قليلاً ، أو ضائعاً ، أو باهتاً ، أو لا أثر له على الإطلاق ، فلا بأس من العودة إلى العصور الوسطى ، حيث كانت حضارتنا هي الأرق ، وكلمتنا هي الأقوى ، وكنتنا - طبقاً لقوانين التقليد - نعطي ولا نأخذ ، وبسقوط علينا ولا نسلط على أحد ، ومن هنا بدأنا نتحدث عن تأثير الأدب العربي في الآداب الأوروبية - عبر الروافد الثلاثة المعروفة : الحرب الصليبية ، والأندلس وصقلية ، وانتشار الإسلام في أوروبا خلال أجياد الخلافة العثمانية ، وقد يدور خلاف حول أي هذه الروافد كان الأهم والأعمق ، وهو خلاف توجهه أحياناً صراعات عنصرية وقومية أوروبية لا دخل لنا بها .

وكل ذلك مقبول ومشكور ، ولكن أن نقف عنده وحده ، فذلك ما أراه ضاراً ومؤذياً ، ويؤمى إلى أننا لا نزال ندور في النطاق الذي رسمه الأدب المقارن الأوربي لنفسه ، دون أن نحرر أنفسنا من إسلاره ، وأن نخطط لأنفسنا ، في مجال التطبيق على الأقل ، وفي نطاق قواعد العلم ، حقلاً جديدة ، تتصل بنا ، وتثرى حياتنا ، تسهم في تطوير أدبنا ، وتجعلنا أشد ارتباطاً بأدب أخرى تلتقي معنا في المشاعر والآلام ، وتشاركنا الهمجية والحزن في لحظات الانتصار أو الهزيمة ، وفي حاجة أقوى لأن نأق على أسوار العزلة المصطنعة التي أقيمت بيننا وبينها ، لينفرد الذئب بالغنم الشاردة ، وفي ضوء الواقع الذي نعيشه كلنا شاردون .

من بديهيات الأدب المقارن أنه يصنف الآداب بحسب اللغة التي تكتب فيها ، فهناك الأدب العربي ، وهو كل ما كتب في العربية ، على أي أرض ، ومهما كانت جنسية كاتبه السياسية ، والشئ نفسه يمكن أن يقال عن الأدب الفرنسي أو الألماني أو الروسي أو الإنجليزي أو الفارسي أو التركي ، ولا تجري المقارنة بمفهومها العلمي إلا بين أديين ينتمى كل واحد منهما إلى لغة أخرى مختلفة ، ومن هنا فلا تصح المقارنة بين أديين عربيين مهما كانت جنسية كل منهما السياسية ، اتفقت أو اختلفت ، وإنما تجري هذه المقارنات عادة في نطاق الاسم القديم الدقيق الذي عرفت به ، وهو « الموازنات » ، وغايتها جمالية خالصة ، أو تربية عملية ، وكلاهما يختلف عن غايات الأدب المقارن .

وجهة نظر الأدب المقارن في إخراج الموازنات عن مجاله ، أن التقليد إذا انحصر في نطاق لغة واحدة كان عائده محدوداً ، ولا يعمل أن يكون مجرد تأثير عام ، وتيقظ في الاستعدادات الكلمة ، عن طريق الإعجاب بأحد السابقين واحتفائه ، أو ضرباً من العبودية يحو كل أصالة مبدعة ، على حين أننا إذا انتقلنا إلى التأثيرات المتبادلة بين الآداب

التي تنتمي إلى لغات مختلفة نجدها ذات تأثيرات عميقة ، في تحويل مجراها ، أو إراثها بأجناس أدبية جديدة ، وهو ما يمكن أن نلاحظه في الأدب العربي الحديث وما جد فيه من مسرحية وقصة ورواية وغيرها . وهو أمر لا يقف عند الأفكار والآداب فحسب ، وإنما يتجاوزها إلى عالم الماديات من الأحياء والنبات ، فقد لوحظ أن تطعيم الثمار بأخرى مختلفة ، يجعلها أحل مذاقا وأوفر ثمرا ، وأن تغيير تربتها بتقلها « شتلات » إلى أمكنة غير التي غرست فيها ، يجعلها أثبت جذورا ، وأصلب عودا في مواجهة نواثب الطبيعة ، وأعون لها على الإزهار والإثمار ، وأن إضافة قليل من النحاس إلى الذهب والفضة يعطيه مزيدا من القوة لا تتوفر لأي منها مستقلا ، وهكذا .

وقد كان إحساس الجيل الأول من النقاد في مصر في معرفة الفرق بين التقليد والتقليد ، وبين النسخ والتأثر ، يقول عباس العقاد في نص شهير ورائع حقا ، ونلتقي به في أكثر مكان :

« وأما الروح فالجيل الناشئ بعد شوقي كان وليد مدرسة لا شبه بينها وبين من سبقها في تاريخ الأدب العربي الحديث ، فهي مدرسة أوغلت في القراءة الإنجليزية ولم تقصر قراءتها على أطراف من الأدب الفرنسي كما كان يغلب على أدباء الشرق الناشئين في أواخر القرن الغابر . وهي على إيمانها في قراءة الأدباء والشعراء الإنجليز لم تنس الألمان والطلين والروس والإسبان واليونان واللاتين الأقدمين ، ولعلها استفادت من النقد الإنجليزي فوق فائديها من الشعر وفنون الكتابة الأخرى ، ولا أعطىء إذا قلت إن « هازلت » هو إمام هذه المدرسة كلها في النقد لأنه هو الذي هدانا إلى معاني الشعر والفنون وأغراض الكتابة ومواضع المقارنة والاستشهاد ، وقد كان الأدباء المصريون الذين ظهروا أوائل القرن العشرين يحبون هازلت ، ويشيدون بذكره ، ويقرأونه ويحيدون قراءته يوم كان هازلت مهملًا في وطنه ، مكروها من عامة قومه ، لأنه كان يدعو في الأدب والفن والسياسة والوطنية إلى غير ما يدعون إليه ، فكان الأدباء المصريون مبتدعين في الإعجاب به لا مقلدين ولا مسوقين ، وأعانهم على الاستقلال بالرأى عندما يقاربون الآداب الأجنبية أنهم قرأوا أدبيهم وفي أثناء ذلك فلم يدخلوا عالم الآداب الأجنبية مغرضين أو خلوا من الرأى والتمييز .

« والواقع أن هذه المدرسة المصرية ليست مقلدة للأدب الإنجليزي ولكنها مستفيدة منه ، مهندبة على ضيائه ، ولها رأيا في كل أديب من الإنجليز كما تقدره هي لا كما يقدره أبناء بلده ، وهذا هو المطلوب من الفائدة الأدبية التي تستحق الفائدة .. إذ لا جدوى هناك فيما يلغى الإرادة ويشل التمييز ويطل حقلك في إدراك الخطأ والصواب ،

وإنما الفائدة الحقة التي عهديك إلى نفسك ثم تتركك لنفسك تمتدى بها وحدها كما تريد ،
ولأن تخطيء على هذا الخط غير لك من أن تصيب على غلط سواء^(٣) .

مهما كانت المدرسة المقارنة التي يستظل بها الباحث : فرنسية ترى العلاقة السببية
جوهرية في المقارنة ، أو أمريكية ترى تباين اللغة كافيا ، أو ألمانية تهتم بالأفكار في المقام
الأول ، فلا مجال للمقارنة علميا بين أدبيين عربيين مهما بعدت بينهما المسافة زمانا أو مكانا ،
وليس من الأدب المقارن في شيء أن نقارن - مثلا - بين نازك الملائكة وعلى محمود طه ،
رغم أن تأثير الثاني في الأول بين ولا ننكره الشاعرة العراقية ، أو بين مسرح شوقي ومسرح
عزير أباظه رغم تلاقهما في بعض الموضوعات والصور وكثير من الظلال ، أو بين عبد
المعطي الحصري ونصري وأبي القاسم الشابي التونسي ، وكلاهما ينتمى إلى مدرسة شعرية
واحدة ، وجرت حياتهما في خطين متوازيين ، ورحلا ، وكلاهما ، في سن فنية متقاربة .
كل ذلك غير ممكن .

ولكن هناك مجالا واسعا وعريضا وممكنا ، وثريا بالموضوعات ، لم يطرقه الدارسون
بعد ، ويدخل في نطاق الأدب المقارن ، وقد غفل عنه الباحثون غير واعين ، والواعون به في
غير أوطاننا لا يهدوننا إليه ، وأعنى به : الأدب الإسلامي المقارن .

وإذا كان منظرو الأدب المقارن يتجاوزون به الغاية الجمالية الخالصة ، ويضيفون إليها
غايات أخرى مفيدة ، منها اجتثاث العصبية الإقليمية والعرقية والقومية ، أو التخفيف
من غلوها في أضعف الحالات ، وإذا كان الإسلام ديننا يجعل من الإسلام ، وهو فكر
وعقيدة ، الوشيجة الأقوى التي يجمع المسلمين حولها ، والرابطة الأقوى والأسمى التي تنهض
عليها دعائم الدولة الإسلامية ، فقد سبق بذلك الأدب المقارن في جوهر غايته . وسوف يجد
فيه وسيلة أدبية مثمرة ، يحقق بها بعض ما يرنو إليه ، من السمو بالشاعر الإنسانية ،
والروابط الدولية ، فوق اللون والجنس واللغة ، وأن يصبح عباد الله إخوانا ، سواسية كأسيان
الخط ، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى .

لقد انتشر الإسلام ديننا في مناطق واسعة ، مترامية الأطراف ، تختلف مناخا وطبيعة ،
ويتباين أهلها لونا وحضارة ، وأدبا ولغة ، فوسد بين قلوبهم ، وأقام بينهم رابطة قوية ،
وأذاب قدرا كبيرا مما بينهم من تباين فكري ، ورحد مصدر ثقافتهم الأساسي ، وبالتالي فإن
ردود أفعالهم تجاه مشكلات الحياة تهيء متقاربة إن لم نقل واحدة . وإذا تعمقنا الفكر الإسلامي
وجدناه يتحرك على محور ثلاثة :

(٣) عباس محمود العقاد ، شعراء مصر وعقائهم في الجبل النحاسي ، ص ١٨٩ ، القاهرة ١٩٨١ .

المحور الأول : عقيدة ، وتأخذ قضاياها في جعلتها شكلاً تجرّدها لا يتأثر بالزمان والمكان ، فالفئة المعبود واحد أحد ، فرد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ، ويؤمن بها كل مسلم ، يستوى في ذلك من عاش في عصر النبي ، ومن سيأتي بعدنا بألف عام ، ومن يقطن شمال أوروبا قريباً من القطب الشمالي في فنلندا ، أو على جانبي خط الاستواء في أفريقيا .

والمحور الثاني : طقوس أساسية ، نص عليها القرآن ، ودعمتها السنة توضيحاً وتفصيلاً ، فلا خلاف عليها ولا اجتهاد معها ، وتقرب من الجانب الأول في ثباتها ، والتقراء المسلمين عند فهم متقارب لها إن لم يكن واحداً .

والمحور الثالث : يدور حول أمور لا تدخل في نطاق ما سبق ، أو إن شئت ليست أصولاً ، وإنما تفاريع وتفصيلات وزيادات ، ومجال الفهم والتفكير والاجتهاد فيها مفتوح لكل من يملك وسائله . وهو باب عريض واسع يدخل تحته كل ما نسميه حضارة ، من لباس وغذاء ، ومسكن ومشرب ، وزينة وهو ، وأدب مقروء ومنطوق ، وكل ما يكون وجدان المسلم ويرق بمواقفه ويغنيها ، ويروى ظمأه إنساناً سوياً .

وفي هذا الجانب الأخير تلعب البيئة دورها ، من حرّ وفر ، وحاضرة وبادية ، وصنّاع لهم تقاليدهم ، وتجارة لها خصائصها ، وزرّاع لهم عوائلهم ، وحكايات تروى ، وعادات يلتزمونها ، في الأفراح والأحزان ، في الأعراس والمآتم ، والصحة والمرض ، وتراث ثقافي حديث النشأة أو ضارب في القدم ، لا يُمحى من ذواكر أهله مجرد أنهم أصبحوا مسلمين .

والإسلام ديناً شاملاً له موقف من كل قضايا الحياة ، ومع الزمن والانتشار تحت ثقافته وتضخمته ، إلى جانب العلوم الدينية الخالصة ، تنصح الراعي وتوجهه ، وتوقظ الرعية وتهدئها ، ونشأ مع ذلك أدب إسلامي المنبع والنشأة ، يأخذ ، في كل بيعة لونا ، ويرتدى في كل حضارة زياً ، ويتشكل في كل عصر بما يلائم زمنه ، وهي حقيقة وقع عليها علماء الفقه المالكي حين ضمّنوا أصول مذهبهم مبدأ أساسياً وهو « العرف والعادة » يستخدمونه عند غيبة النص .

وإذا كانت العربية لغة القرآن دستور المسلمين ، والعرب مادة الإسلام الأولى كما يقول الخليفة عمر بن الخطاب ، فقد أصبحت الثقافة العربية رافداً أساسياً يردّه المسلمون أيّما كانت اللغة التي يتحدثون بها ، يتعلمها المسلمون الطيبون من غير العرب ليتعلّموا فيها ، ولتتفقهوا في أمور دينهم ، ويحرصون على أن تكون لغة حديثهم ما أمكن ، ويفضلون الحوار بها

مع أصدقائهم وأهلهم ، حتى لو لم تكن لغة بلادهم الرسمية ، وتدرس في جامعات البلاد الإسلامية غير العربية لإعداد رجال الدين من القضاة والدعاة ، والمترجمين الذين ينتقلون التراث الإسلامي إلى اللغة القومية ليكون في خدمة من لا يدرسون العربية ولا يعرفونها .

كانت العربية - ولا تزال - لغة وأدبا وخرقا موضع تقدير الشعوب الإسلامية كلها ، وهي تسمى - نظريا على الأقل - أن لو كانت لغتها ، وربما كان هذا التثني وراء اتخاذ الأجددة العربية أداة لكتابة لغات عدد كبير من الإسلامية مثل : الأوردية والفارسية والتركية (قبل كمال أتاتورك) ، والألبانية والسواحلية والهوسا وغيرها .

يمكن أن نرد مصادر الآداب الإسلامية في البلاد التي لا تتحدث العربية ، وهي التي تعنى الباحث في الأدب المقارن ، إلى رواقد ثلاثة : الرافد الإسلامي الخالص ، والرافد العرقى ، والرافد القومى أو الأصلى لتلك الشعوب .

فيما يتصل بالرافد الإسلامي قلم الصوفية بدور عظيم في هذا الجبال ، وكان خيالهم خصبيا عميقا ، وحريرتهم في التناول بلا حدود ، فهم يصعدون في فلسفتهم عما تطمئن إليه قلوبهم ، و « القلب خارج عن ولاية الفقيه » كما يقول الإمام الغزالي ، وله منطقته الذي لا يعترف بمنطق العقل فيما يرى الأديب والروافى الفرنسى بلزلك ، فصنعوا من معجزات الرسول المادية ، ومن قصة الإسراء والمعراج أدبا بديعا ، وذهبوا بعيدا وراء النصوص القرآنية أو مرويات السنة ، وهم في حركتهم شرقا وغربا ، شمالا وجنوبا ، لا يعترفون بالحدود السياسية أو القومية أو اللغوية ، وتجد للطريقة الواحدة أتباعا في أقصى الشرق الأقصى ، هناك في أندونيسيا ، وآخرين في أعماق أفريقيا ، أو في سهول الأناضول ، على حين أن شيخ الطريقة يقيم آمنا مطمئنا في مدينة ، أو حتى قرية ، في المغرب الأقصى ، أو أعلى صعيد مصر ، يوجه أتباعه بالأذكار والأوراد والكرامات .

وبداهة فإن اتباع كل طريقة لَوْنوا هذه الأقاصيص بأنوان محلية زاهية ، وأضافوا إليها توابل أدبية وفكرية لاذعة مما اعتادوه في بلدانهم ، ودخلت أدبهم العالى ، وانتعش في عالمنا الإسلامى ما يمكن أن نسميه « أدب الآخرة » ، فعندنا في اللغة العربية رسالة الغفران لأبى العلاء المبرى ، ورسالة التوابيع والزوابع لابن شهيد الأندلسى ، وألف الشاعر الفارسى الصوفى سنابى الغزنوى ، المتوفى ٥٢٥ = ١١٣١ م ، منظومة باللغة الفارسية بعنوان : « سير العباد إلى المعاد » ، وكتب محمد إقبال ، المتوفى ١٩٣٨ ، فيلسوف الإسلام في عصرنا الحديث ، وشاعر باكستان العظيم ، ملحمة الخالدة « جاويد نامه » ، أو رسالة الخلود^(٤) ،

(٤) ترجمها إلى اللغة العربية الدكتور محمد السعيد جمال الدين ، القاهرة ١٩٦٢ .

وغير ذلك كثير ، في كل الآداب الإسلامية ، ولست أشك في أن هذه الملاحم الدينية قد التقطت الكثير من مادتها مما حولها ، فبعض هذا الأدب تعرفه المسيحية أيضا في رؤى القديسين ونبوءاتهم ، وتلتقى به في المهددين القديم والجديد ، في سفر التكوين ، ونشيد الإنشاد ، وإنجيل متى ، وإنجيل لوقا ، ونبوءة حزقيال ، ونبوءة أرميا ، ونبوءة دانيال ، ويتضمن التراث الديني اليهودي صورا عن الفردوس في مقامات يبلغ عددها خمسا ، وقد تزيد إلى سبع ، وفي اختصاصها بعينها من الطوبايين ، فضلا عما بها من الألواف المؤلفة من الملائكة ذوي الوجوه المثيرة ، وما يسودها من أنوار باهرة ، وأنغام علوية ، ويرسم هذا التراث صورا عما يوجد في الفردوس من الورود والرياحين ، وما يتساقى في أعطافه من أنهار من الماء والخمر والبسم والعسل^(٥)

وحتى الشعوب الإسلامية التي كانت تدين قبل الإسلام بغير المسيحية واليهودية عرفت هذا اللون من الأدب أيضا ، واكتفى منها بالإشارة إلى الحكيم الزرادشتي أرداك ويرايز ، فقد كتب رسالة باللغة البهلوية عن رحلة قام بها إلى العالم الآخر ، حين اختاره مجمع الموازنة ليكون رسول العالم القاني إلى العالم الآخر ، ليرى ما هناك ، ثم يعود ويقصه عليهم ، فأجلسوه على سرير ، محاطا برجال الدين ، وأعطوه كأساً من شراب مسكر سقط بعدها في نوم عميق ، وخرجت روحه تتجول في العالم الآخر ، وتشاهد الثواب والعقاب الذي يقع على الموقى ، وعاد بعد سبعة أيام ، وعندما استيقظ أمل على كانه تحيرته الغيبة ، وشغل وصف ألوان العقاب في الجحيم جانبا كبيرا منها^(٦) . ويرى بعض الباحثين أن مشاهد الثواب والعقاب هذه كانت وراء شيوع قصص المراج بين المسلمين . واعتقد أن من الصعب أن نرجع ذلك إلى قصة بعينها ، فنشل هذا الأدب الشعبي كان رائجا ، واتجه بالقصة في كل بلد إسلامي اتجاهها خاصا ، يعكس مزاجه وطبيعة المنظور الذي يرى القضايا الدينية من خلاله ، بعيدا عن النصوص والقواعد والتشظير .

وأسهم الصوفية أيضا في إشاعة أنواع أدبية معينة ، فحين ابتدع الأندلسيون الموشحات ، وكانت ضربا من التجديد أذهل الناس على أيامه ، حتى أن المؤرخ الأندلسي ابن بسام الشنتيني قال عنها : إنها « تشق عند سماعها الجيوب » ! ، سرعان ما التقط الصوفية قالبها ، وصاغوا فيه أذكاهم ، ولأن الموشحات صُنعت لتغنى بمصاحبة الموسيقى ، ولأن جانبا من الصوفية ينشدون أذكاهم بمصاحبة نوع منها ، فقد صادقت هوى في نفوسهم ،

(٥) حسن علان ، مقدمة ترجمته للتكميذيا الإلهية للفناني ، الفردوس ، ص ٢٤ - ٢٥ ، دار المشرق ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٦) كيمستنن ، إيران في عهد الساسانيين ، ص ١٠٩ ، و ١١٦ ، ترجمة يحيى الخشاب ، القاهرة ١٩٥٧ .

وسارت معهم حيث رحلوا ، وأما كانت اللغة التي ينشدون فيها ، وهكذا دخل شكل الموشحة اللغات الفارسية والأوردية والتركية والسواحلية ، وربما لغات إسلامية أخرى لا أعرفها ، فضلا عن أوزان الشعر العرفي التقليدي وقوافيه ، وقد احتذاه عدد من الأدباء الإسلامية أيضا .

وشاع في الآداب الإسلامية ما يمكن أن ندعوه « بالمولديات » ، وهي قصائد مطوّلة ، تأخذ شكلا ملحميا ، وتتحدث عن مولد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتشدّد في ذكرى الاحتفال بالمولد النبوي ، ومع أن المناسبة واحدة ، والبناء الفني متقارب رغم اختلاف اللغات ، فقد أسأف إليها كل شعب إسلامي شيئا من ذاته ، وعاداته وتقاليده وطموحاته ، ومرارة ما يقاسى حين يكون محتلا من الكفار .

وبعض القصائد العربية ارتبطت بمناسبة إسلامية ، فذاعت واشتهرت ، ودفعت بها هذه المناسبة إلى البيئات الإسلامية المختلفة ، يقرأونها أو ينشدونها أو يترجمونها ، ثم يتخذونها نموذجاً يبدعون على منواله في لغتهم ، دون أن يحسّوا إبداعهم تقليدا خالصا . وهكذا عرف العالم الإسلامي كله قصيدة « بانت سعاد فقلبي اليوم متبول » ، لكعب بن زهير ، والبردة للبوصيري ، وهذه أكثر شيوعا واحتفاء من تلك .

وكان لمأساة كربلاء صدى واسع في الآداب الإسلامية ، لا عند الشيعة وحدهم فحسب ، وإنما يشاركهم في الأسى عليها طوائف كثيرة لا تتخذ من الشيعة عقيدة تؤمن بها ، ولكنهم : يحبون آل بيت رسول الله ، ويكبرونهم ، ويرون في تصدى الحسين يزيد لونا من البطولة ، ومواجهة الظلم ، جديرا بالتقدير والذكر والإجلال ، وفي كل الحالات لا يحسّوا احتفال الشيعة أديبا بهذه المناسبة واحدا ، من قصائد تلقى ، أو ملاحم تنظم ، أو مهرجانات تقام ، وإنما تخرج كل جماعة منها بينها وبين عاداتها الموروثة . ويمكن أن يقال الشيء نفسه عند من يحتفون بالمناسبة من أهل السنة ، وهكذا تلقى بمأساة الحسين واضحة في الآداب الإسلامية المختلفة ، وتأخذ في كل أدب شكلا متميزا في التعبير والمضمون .

وهناك « المقامة » في مجال النثر ، وليس صدفة أن مبدعها الأول ابن دريد أزدى من عمان ، تنقل في منطقة الخليج ، وعاش في فارس زمنا ، وحين ازدهر هذا النوع قثا ، وأصبحت الفارسية لغة قومية لقومها ، ويكتبون فيها أديبهم ، احتلوا المقامة العربية ، وعلمهم ، أو عن العربية مباشرة ، سلكت طريقها أيضا إلى عدد آخر من الأدباء الإسلامية ، من بينها التركية والأوردية .

وثمة ألوان أخرى من الأدب غير عربية الأصل ، تلقاها العرب ، وترجموها إلى لغتهم ، وأخذت طابعا عربيا وإسلاميا ، وضاعت أصولها الأولى ، وذاعت في العالم الإسلامي في صورتها العربية ، وفي هذه اللغة تلقىها الشعوب الإسلامية ، فترجمتها إلى لغاتها ، وأضافها إلى رصيدها ، واتخذت منها منطلقا لأدب قومي يزيد فيها أو تنقص منها ، وتطورها على النحو الذي يرضى شعوبها ، ولكنها لا تخرج بها جملة عن أصولها عن العربية ، وقصة السندباد وكتيلة ودمنة أوضح مثالين في هذا الجانب .

فلذا تركنا الأدب المثقف ، أو المدونة إن شئت ، والتي لها مبدع معروف ، إلى الأدب الشعبي ، وأبدعها الجماعة ، وتعتمد على الرواية الشفهية أساسا ، وجدنا مجال الأخذ والعطاء بين الشعوب الإسلامية المختلفة واسعا ومتعددا وبلا حدود ، ولو أنها لا تسير بمستوى واحد في حركتها مكانا أو زمانا ، فقصة عنترة في صورتها الأسطورية والشعبية تجد قبولها في وسط أفريقيا وشرقها ، ونوادير جحا تنتشر في كافة أرجاء العالم الإسلامي ، ولكنها أكثر ما تكون رواجا في فارس وتركيا ، والجانب الإسلامي من أوروبا ، أعنى ألبانيا ، وجنوب يوغوسلافيا وبلغاريا ، وبأخذ اسمه صورة أخرى في شرق أفريقيا فيطلقون عليه اسم « أبو نواس » ، وفي كل هذه المناطق يترجمون نوادره إلى لغاتهم القومية ، ويوظفونها لإضحاك الناس تارة ، وللتعبير عما لا يستطيعون التصريح به من مظالم يعانونها تارة أخرى .

ولا تقتصر ظاهرة امتداد الأثر الأدبي الواحد إلى أكثر من بلد إسلامي ، وأخذها في كل بلد ظلالة متميزة على الأدب الوسيط ، وإنما تمتد إلى الأدب الحديث أيضا . فتمتد تشابه كبير بين نشأة المسرح في إيران ونشأته في مصر ، فكلاهما يدين في بدايته للمسرح الأوربي ، وكلاهما تأثر بقوة فيه بالأدب الفرنسي في عصر الكلاسيكية ، وكلاهما أضفى على المسرحيات التي ترجمها مسرحية محلية ، من أسماء الشخصيات والبيئة والأمثال ، ولو أن ثمة فارقا بين البلدين ترك تأثيره واضحا في الترجمة ، فقد كانت المسافة واسعة بين العامة والفصحى في مرحلة نشأة المسرح في مصر ، وكانت أضيق في إيران ، ومن هنا كانت لغة المسرح الفارسي أكثر فصاحة ، أما هنا ، وبخاصة في الملهة ، فقد اضطر محمد جلال إلى ترجمة ملاهي مولير زجلا ، على حين أنها في الفارسية ، في المرحلة نفسها ، ترجمت شعرا فارسيا فصيحاً .

وكان تطور الرواية في البلدين ، مصر وإيران ، متقاربا ، وإن سبقت الأولى الثانية زمنا ، تأثرا بالغرب أو بالثقافة العري ، وترجمت كلاهما عن لغة البلد الأوربي الأقرب إليها ، فالرواية المترجمة في إيران تمت في البدء عن الروسية ، وهي ثلاث روايات ترجمها إسماعيل

عبد الله زاده عن حياة شريك هولمز عام ١٩٠٥ ، ولعل الذى لفت انتباه المترجم إليها شهرة هذه الشخصية في الأدب التركى في تلك الأيام وسعة انتشارها .

ونجد في الفارسية الحديثة كتابا شبيها ، وجاء متأثرا على التأكيد ، بكتاب حديث عيسى بن هشام للمويلحى ، وهو كتاب « سياحت نامه » لحاجى زين العابدين المراسى ، وهو مجموعة من الرحلات الخيالية قام بها شخص يدعى إبراهيم ، ويهدف من رحلته إلى النقد الاجتماعى أساسا ، وتنبه مواطنيه إلى المساوىء الاجتماعية بقصد إصلاحها ، ولذلك بصورها بلون أدبى قائم ، ينطوى على قدر كبير من المبالغة ، وقد نشر في طهران عام ١٩٠٥ .

• • •

لا ترمى هذه الدراسة الموجية إلى استقصاء نقاط التلاقى بين الآداب الإسلامية ، ذات اللغات المختلفة ، والتي تصلح مجالاً للأدب المقارن ، فذلك شيء فوق طاقتي وما جرى به خيال ، وإنما أردت أن أقدم بعض الأمثلة فحسب ، لأن الأدب بطبيعته مستوعب ، واللغات الإسلامية كثيرة ، والجانب الأكبر منها يمتلك أدبا ثريا ، والعناية بهذه الآداب وفتح مجال المقارنة بينها لن يمتنع فقط ، وإنما سوف يقدم الملاحم الذى يتميز بها كل شعب إسلامى ، ونرى كيف تكون نظرتها إلى الشيء الواحد ، ونضع يدنا على نقاط التلاقى في المراجع ، وعلى الخصائص المشتركة في التكوين العقلى فتنمينا وتدعمها ، وعلى الأشياء التى تفرق وتباعد فنوهن منها ونذنبها ، ونقضى عليها تدريجا بالتوجيه ، ومع الزمن ، وبذلك تزداد الوحدة الإسلامية قوة ، والمسلمون تفاهما وتعاطفا وتقاربا .

العقبة الصعبة التى تقف حائلا دون هذه المحاولة الطموح ، وتنتظر هيئة إسلامية مستنيرة ومخلصة تنبأها ، هى جهلنا القطيع بالآداب الإسلامية ، أو إن شئت الحق جهل الأمة الإسلامية كلها بأدب أبنائها . فعلى حين تلقى في العربية مثلا مئات المصادر والمراجع عن الآداب الغربية من فرنسية وإنجليزية وألمانية وإيطالية وإسبانية ، لن نجد غير مصادر قليلة محدودة عن الأدب الفارسي ، وأقل منه عن الأدب التركى ، ولا شيء تقريبا عن الأدب السواحلى أو أدب الهوسا أو الأدب الأندونيسى أو الماليزى أو الأوردى ، وغيرها من بلاد المسلمين ، ومن هنا تصبح المقارنة بين البلاد الإسلامية عسيرة للغاية ، إلى جانب صعوبة العلم نفسه ، وإذا كان مطلوبا من الباحث ، وفى إمكانه ، أن يعرف لغة إسلامية أو لغتين ، فمن العسير عليه أن يتمكن من آداب عدد كبير من الآداب الإسلامية في لغاتها .

كم يمتنى المرء لو أن هيئة إسلامية قادرة ، كالمؤتمر الإسلامى ، أو رابطة العالم الإسلامى ، أو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، أو جامعة من تلك التى ترفع راية الإسلام

وتتبنى قضاياه ، اضطلعت بهذا الأمر ، على نحو علمى جاد ، ووضعت بين يدى المسلمين تاريخاً شاملاً لكل آدابهم ، مهما كانت اللغة التى كتب فيها الأدب ، بدلا من مؤتمرات تعقد وتنفض ، ولا تترك وراءها غير سراب خادع ، يحسبه الظمآن ماءً ، حتى إذا جاءه لم يجد شياً !

عبد الله الطائي وآفاق الشعر العماني المعاصر

أ. د. أحمد درويش^(*)

تظل شخصية الكاتب والروائي والشاعر عبد الله الطائي (١٩٢٧ - ١٩٧٣ م) واحدة من الشخصيات الجديرة بالاهتمام والدراسة في مجال الإنتاج الأدبي في الخليج العربي ، الجناح لشرق الأ - المعاصر ، وفي محاولة لإيجاد التلاحم بين النتاج الأدبي في هذه المنطقة . والنتاج الأدبي في باقي أرجاء العالم العربي ، وهي محاولة تتطوى في داخلها على محاولة أخرى سبقتها ومهدت في منطقة الخليج ذاتها ، ويمكن للدارس في هذا المجال أن يلمح توسيعا مستمرا لدى عبد الله الطائي للأفق الذي يتحرك فيه ، ويتحرك معه فيه النتاج الأدبي في عمان من المجال العماني إلى المجال الخليجي ، ومن المجال الخليجي إلى المجال العربي العام ، دون أن يغفل احكام الذهاب والعودة بين المجالات الثلاثة توثيقا للربط بينها .

ولعل لقاء نظرة سريعة على أغلفة الكتب التي طبعت لذلك الكاتب وعناوينها وأماكن طباعتها ، يعطي انطباعا أول عن مجال الحركة والتفكير عنده ، وقد طبع له حتى الآن ستة مؤلفات تتنوع ما بين الرواية والشعر والمقال على النحو التالي :

- ١ - ملائكة الجبل الأخضر : رواية تدور أحداثها في منطقة الجبل الأخضر بعمان ، وقد كتبت بالبحرين سنة ١٩٥٨ ، وأتمها المؤلف بالكويت سنة ١٩٦٢ ، وطبعت في بيروت (مطابع الوفاء) سنة ١٩٦٣ ، وأبطلها الرئيسيون بتحركاتهم من القاهرة إلى بغداد والكويت فعمان مروراً بالبحرين وإمارات الخليج .
- ٢ - الفجر الزاحف : ديوان شعر : طبع في حلب بسوريا (مطبعة الضاد) سنة ١٩٦٦ .
- ٣ - وداعاً أيها الليل الطويل : ديوان شعر : طبع في بيروت سنة ١٩٧٤ .
- ٤ - الأدب المعاصر في الخليج العربي : دراسات : طبع في القاهرة (مطبعة الجبلاوي) سنة ١٩٧٤ .

(*) استاذ البلاغة والنقد والأدب الملقن المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة والعمارة والعمارة حاليا إلى جامعة السلطان قابوس - قسم اللغة العربية .

٥ - الصراع الكبير : رواية تاريخية عن كفاح الخليج العربي ضد البرتغال في القرن السادس عشر ، طبعت في مسقط (مطبعة الألوان) سنة ١٩٨١ .

٦ - دراسات عن الخليج العربي : أحاديث إذاعية ، قدمت من إذاعة الكويت (١٩٦٠ - ١٩٧٢) وأضيفت إليها مقالات أخرى ، وطبعت في مسقط (مطبعة الألوان) سنة ١٩٨٣ .

هذه هي مجمل المؤلفات التي صدرت لعبد الله الطائي - إلى جانب مؤلفات أخرى ما تزال مخطوطة ، تشير إليها أغلفة الكتب المطبوعة وتشتمل هذه المخطوطات على خمسة كتب : ديوان شعر بعنوان « حادي القافلة » ومجموعة قصصية بعنوان « المغلغل » ودراسة بعنوان « شعراء معاصرون » وكتاب بعنوان « تاريخ عمان السياسي » بالإضافة إلى مجموعة مقالات بعنوان « مواقف » وإلى جانب ما يعطيه التنوع والكم في هذه المؤلفات من دلالة على خصب الإنتاج في الحياة القصيرة لهذا الكاتب الأديب الشاعر الذي مات في الخامسة والأربعين ، فإن الدلالة التي يمكن أن تستخلص من عناوين الكتب المطبوعة التي أوردناها ، وأماكن طبعتها ، هي دلالة سعة مجال الحركة أمام الطائي ، وريضة للدوائر الثلاث التي أشرنا إليها ، وهي ظاهرة تستحق أن تسجل في ذاتها في الأدب العربي في عمان ، وأن يسجل الدور الريادي لهذا الأديب فيها .

فإذا توقفنا بتفصيل أكبر أمام جانب الشعر في اهتماماته الأدبية فالتنا يمكن أن نجد هذا الاهتمام متمثلاً في زاويتين :

(أ) الطائي دارساً للشعر .

(ب) الطائي شاعراً .

وفي الزاوية الأولى ، قدم الطائي الكتابين اللذين أشرنا إليهما من قبل وهما « دراسات عن الخليج العربي » و « الأدب المعاصر في الخليج العربي » والواقع أنهما كانا معاً حصداً للنشاط الإعلامي للمؤلف في منطقة الخليج خلال الخمسينات والستينات سواء في مجلة « صوت البحرين » في الزاوية التي كان يكتبها بعنوان « شعراء من جزيرة العرب » أو في إذاعة الكويت من خلال البرنامج الذي كان يقدمه تحت عنوان « دراسات عن الخليج العربي » ثم توج هذا النشاط الإعلامي بنشاط أكاديمي في القاهرة عندما دعاه « معهد البحوث والدراسات العربية » سنة ١٩٦٩ لكي يحاضر عن « الأدب المعاصر في الخليج العربي » ، فكان من حصص هذا كله أن تجمع هذان الكتابان اللذان أعد أحدهما للطبع في العام الأخير من حياته ، وطبع الثاني بعد وفاته بنحو عشر سنوات .

وكتاب دراسات عن الخليج العربي ، ليس مخصصاً للأدب فضلاً عن الشعر فهو يضم إلى جانب ذلك دراسات في التاريخ والاجتماع والسياسة وال عمران والنشاط الاقتصادي في الخليج ومع ذلك فإنه يحصص قسماً طيباً منه للشعراء المعاصرين في الخليج ، فعرف بستة عشر منهم ينتمون إلى البحرين والشارقة ودبي وقطر وعمان ، لكن هذا العدد سوف يتضاعف ، ويتداخل مع أعداد أخرى للشعراء في كتاب « الأدب المعاصر في الخليج العربي » الذي يقفه مؤلفه كما يظهر من عنوانه على الأدب وهو مصطلح ينصرف معظمه في هذه الفترة وهذه المنطقة إلى الشعر ، وفي هذا الصدد فإن مجموع ما يقدم من دراسات عن شعراء الخليج في الكتابين معاً يبلغ أربعاً وستين دراسة موجزة - إذا استثنينا الدراسات التي وردت عن الشعراء الستة عشر مكررة في الكتابين ، وهذه الدراسات تتوزع على أرجاء منطقة الخليج على النحو التالي :

الكويت	٢٦	شاعراً
البحرين	١٣	شاعراً
عمان	١١	شاعراً
الإمارات	١١	شاعراً
قطر	٣	شعراء

ومن خلال هذا الرصد الأول نجد أننا أمام أول موسوعة - فيما أعلم - يتم إعدادها حول شعراء الخليج ، وقد جرى إعدادها كما أشرنا خلال الخمسينات والستينات ، واكتملت في أوائل السبعينات لتصدر في كتابي الطائفي اللذين يحملانه مكاناً مرموقاً في الكتابة عن الشعر المعاصر في منطقة الخليج العربي .

وإذا كان الكتابان السابقان قد أظهرنا الطائفي منغمساً في الحياة الأدبية الخليجية ، فإن هذا الكتاب يظهره منغمساً في الحياة الأدبية العربية العامة ، متابعاً لأحداثها رابطاً بينها ، يقول الطائفي في مقدمة حديثه عن الشاعر العراقي محمد رضا الشيباني : « للثلاث الأخير من عام ١٩٦٥ مرارة في نفوس الأدباء والمثأدين فقد كانت هذه الفترة من ذلك العام كالنجل يحصد الغلة والريح تهوى بالثار ، ففيها فقدنا عدداً من الأدباء ... فقدنا الشاعر محمد رضا الشيباني والناقد المعروف الأستاذ أنور المعداوي والشاعر كامل الشناوي والشاعر محمد علي العقوي وفي الحجاز فقدنا الأديب الشيخ عبد الله المزروع ، الذي كان يحتفظ بالتراث الأدبي لأدباء الخليج العربي ، كما فقدنا من عمان شاعرها هلال بن بدر البوسعيدى .. وفقدنا

أيضا الأديب أحمد الألفي عطية الذي تعرف الندوات الأدبية في مصر مظاهر من علمه وأدبه^(١).

وهذه الفقرة وحدها دليل كاف على مدى تتبع الطائى لبض الثقافة العربية الواسع وربطه الوثيق بينها وبين أدياء الخليج العربى وهو في هذا الانتماء واحد من أصحاب الريادة دون شك .

على أن زيادة الطائى في هذا المجال لا تقتف عند حد التصنيف والتجميع فحسب وإنما تمتد إلى « أسلوب المعالجة » الذى يمكن أن يوصف بأنه « أسلوب حديث » بالقياس إلى الطريقة التى كانت شائعة في التأريخ للشعر في هذه المنطقة والتي مازال بعضها شائعا ، ولاشك أن القنوات التى بثت من خلالها الطائى تعريقه بالشعراء ، ساعدت كثيرا في اختيار القالب الملائم سواء كانت هذه القناة صحيفة سائرة أو موجة إذاعية ، فجاءت تعريفاته بالشعراء رشيقة موجزة خالية من أساليب التكلف والمبالغة والسجع وهى الأساليب التى سادت كما قلت حتى عهد قريب .

وإذا وضعنا في الحسبان كتابا ثالثا للطائى لم يصدر بعد ، ولكنه أعد للنشر تحت عنوان « شعراء معاصرون » وأتيحت لي فرصة الاطلاع عليه أثناء اعداد هذا البحث فأتينا نجد أن الطائى يضيف آفاقا جديدة إلى دوائر اهتمامه ، فيؤرخ لشعراء في مناطق أخرى من الجزيرة العربية ، ثم يتجاوز ذلك إلى مناطق أخرى في العالم العربى كمصر وبلاد المغرب فيقدم دراسات موجزة عن بعض شعرائها ، وإذا تجاوزنا دراسات مكررة لشعراء كان قد سبق أن كتب عنهم في الكتابين السابقين ، فأتينا نجد في كتاب « شعراء معاصرون » أربعا وعشرين دراسة جديدة تتوزع جغرافيا على النحو التالى :

السعودية	٨	شعراء
البحرين	٦	شعراء
العراق	٢	شاعران
فلسطين	١	شاعر
لبنان	١	شاعر
سوريا	٢	شاعران
مصر	١	شاعر
السودان	١	شاعر

(١) شعراء معاصرون : ص ١٥٥ .

ليبيا ١ شاعر
تونس ١ شاعر

ويستطيع القارئ أن يتبين الطفرة التي أحدثها الطائي في هذا المجال إذا قارنا أسلوبه بأسلوب الكتابة في موسوعة أخرى عن تاريخ الشعر العماني كتبت في السنوات الأخيرة ، ونشرت بعد وفاة الطائي بنحو عشر سنوات ، أعنى بها كتاب : « شقائق النعمان » على سموت الجمان ، في أسماء شعراء عمان تأليف فضيلة الشيخ الفقيه الأديب محمد بن راشد بن عزيز الخصيصي ^(١) .

وهو كتاب من ثلاثة أجزاء يعرف بشعراء عمان في كل العصور ويقسمهم إلى طبقات على طريقة القدماء ، ولا يستثنى من ذلك التقسيم الشعراء المعاصرين ومنهم الشاعر عبد الله الطائي - موضع حديثنا - حيث يدرجه في الطبقة الثانية من شعراء عمان وهي طبقة « الشعراء الذين هم المجموعة من الشعر أو بعض القصائد والمقطعات ويقل فهم من له ديوان ^(٢) » .

وكتاب « شقائق النعمان » يمثل الطريقة السائدة في التأليف منذ قرون عديدة وهو يقوم أساساً على منظومة كتبها المؤلف ليسلك فيها شعراء عمان في كل العصور وسماعها « سموت الجمان » ثم قام بكتابة شرح للمنظومة سماه « شقائق النعمان » من خلال منهج الطبقات الذي أشرنا إليه ، ومن خلال أسلوب تشفى عنه مثل هذه السطور في الترجمة للشاعر العماني المعاصر - ابن شيخان - (الذي ترجم له الطائي كما سنرى) يقول صاحب شقائق النعمان :

« ممن قال الشعر من أهل عمان في القرن الرابع من الهجرة - الشيخ العالم الفصيح أبو نذير شيخ البيان محمد بن شيخان بن خلف بن مانع بن خلفان بن محيس السالمى الرشاق الشاعر المشهور ابن عم الشيخ العلامة نور الدين السالمى وقد شهر باين شيخان ... وقد برع في علم اللسان والكلام ونبع في الشعر وتغنّى فيه ، وكان ذكياً حافظاً للأشعار ، ومطلعاً على السير والتاريخ ونشيطاً في علوم الآلة خصوصاً في النحو والبديع ، فلذا نرى شعره محلى بالجناس والتورية ... والخلاصة أن شعره رقيق أتق جداً ... يلهج به الأدباء ^(٣) » ، ثم يورد المؤلف بعد ذلك مجموعة مطولة من قصائد الشاعر تستغرق أكثر من عشرين صفحة تتخللها تعليقات بلاغية لا تزيد في مجملها عن ربع صفحة .

(١) طبع الكتاب في مطبوعات وزارة التراث القومي والثقافة بمسقط عمان سنة ١٩٨٤ م .

(٢) انظر : شقائق النعمان - ١ ص ٢٨٣ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق : ١ : ١٨٩ .

في مقابل هذا الأسلوب نجد أسلوب الطائي في تناول ، ولتأخذ منه جانباً من حديثه عن ابن شيخان :

« ابن شيخان شاعر عاش في عمان الداخلية فقبس لوصفه من جمال طبيعتها المجتمعة بالحدائق الغناء والمياه الجارية والمناظر الصافية ، وقبس أيضاً من تاريخها الذي امتلأ في عهده بالمعارك ، فكان في الجانب الأول نغماً موسيقياً ينقل ما يراه في غلوبة جرس وحسن تصوير ، وفي الجانب الثاني مصوراً ماهراً (يقول) فيصدق ويصور فيجيد ... وابن شيخان له مكانته في أدب بلاده وله أنصاره الذين يجادلون في اعتباره أول شاعر عمان في العصر الحديث ، ولكن الرجل تميز بشعره الجيد في الغزل والحكم ، وهذان الجانبان من شأنهما أن يجعل الشاعر سلس الأسلوب قريب المعنى واضح اللفظ حسن الوقع ومن هنا جاء سبب انتشار شعره وتعدد أنصاره »^(١) وهو يضيف في مكان آخر عند حديثه عن ابن شيخان : « يختلف الأدباء بينه وبين أبي مسلم^(٢) كل يفضل هذا على ذلك ، ولكنهما على كل حال لم يختلفا كجبريل والفرزدق ، وربما تشابها من هذه الوجهة في طريقة الشعر لكن أبا مسلم ينحت من صخر وابن شيخان يغرف من بحر »^(٣) .

إن الفرق الواضح بين الخصيصي والطائي في حديثهما عن ابن شيخان هو الفرق بين القدم والحداثة (دون أن يكونا في ذلك أدنى قدر من الانتقاص من أولهما) فالطائي يحاول أن يلتفت إلى تأثير الطبيعة ، وتأثير الأحداث ، وتأثير الموضوع الشعري على طريقة التعبير ، ويستفيد في الوقت نفسه من فكرة الموازنة التقليدية ، ويقترّب من لغة القارئ الحديث التي يألفها في الصحيفة اليومية والإذاعة المسبوعة أو المرتبة ، وهو من خلال ذلك كله يقترّب من لغة التأليف الحديث التي عرفها الأدب العربي في مصر والشام منذ أوائل هذا القرن ، على حين تظل طريقة الخصيصي ولغته قريبة مما كان يشيع في القرن الثامن عشر وما قبله ، ولقد نجح الطائي من خلال ذلك أن يقرب الأدب الخليجي من القارئ العربي بل ومن القارئ الخليجي الحديث نفسه الذي لم تعد تشده اللغة التقليدية والمعالجة القديمة ومن ثم كان - ولا يزال - في حاجة إلى مزيد من المعرفة بشعرائه وأدبائه من خلال تقديمهم له بمنهج معاصر ولغة معاصرة ، وكتابات الطائي خطوة هامة في هذا الاتجاه على مستوى التعريف الإعلامي والتقديم العام وهو مستوى يهدف لخطوة الدراسات النقدية المتأنية والمفصلة لبعض شعراء

(١) دراسات عن الخليج العربي ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

(٢) لعنه بقصد أبي مسلم ناصرين سالم بن عديم الراعي المتوفى سنة ١٩٢٠ ، انظر كتاب شعراء معاصرون للطائي (تحت الطبع) ص ٢٩ حيث نجد دراسة أخرى توضح فيها الربط بين الاسم واللقب على نحو أكثر وضوحاً .

(٣) الأدب المعاصر في الخليج العربي : ص ١٦٩ .

الخليج أو بعض اتجاهاته أو للحركة الشعرية في بلد من بلدانه ، ولاشك أن انتشار الجامعات في الخليج يقدم مزيداً من الفرص لمثل هذه الدراسات .

الطائي شاعراً :

لم يتوقف اهتمام الطائي بالشعر عند التعريف بشعراء عصره ، وإنما امتد إلى المساهمة في الإنتاج الشعري للعصر - بل ربما كانت كتابة الشعر هي الأصل التي دفعت الطائي فيها يعد إلى الاهتمام بالشعر ، ولعل ذلك يتضح من تاريخ كتابة بعض قصائده ، فهو في الواحد والعشرين من عمره سنة ١٩٤٨ يكتب مرثية للشيخ أحمد بن هلال الرواحي العيسى^(١) يقول فيها :

كيف ألقاه بعد ذلك قبرا ضم دنيا من التبدى والتسامي
كيف ألقاه بعد ذلك صمتاً حوله وحشة من الأجرام
ما لذكراه إن بدت خلت أنسى فاقد عالماً ملئ الزحام
بالتدبى بالفخار بالخلق الجسم وبالحير والأمور العظام

وهي أبيات تشهد له على الأقل بسلامة الأداة في هذه المرحلة المبكرة ، ويحسن التوجه نحو الشعر وهو توجه لازم طويل حياته ، ومع أن الطائي في مقدمة ديوانه الأول « الفجر الزاحف » الذي صدر سنة ١٩٦٦ يظهر توجساً من قدرته على العطاء المتميز في مجال الشعر حيث يقول : « لقد بدا لي السؤال الذي طرحته على قلبي وهو يكتب الشعر : ترى هل لديك من جديد فتضيقه إلى الكتاب الكبير ؟ هل تستطيع أن تأتي بالأحسن أو على الأقل أن تجارى السائرين فيه ؟ وكان الجواب ابتسامة خفيفة ، واستعراضاً لفحول الشعراء في مختلف العصور ، واطرافاً بالتريث في عهد النشأة ، ومن هنا كان تحليل انكفائي على نفسه في الشعر ، وتفرغاً للكتابة النثرية »^(٢) .

مع هذا التوجس الذي قد يعزى إلى التلقى الطبيعي لدى الشعراء ، فإن الطائي لم يفارق الشعر أو لم يفارقه الشعر حتى اللحظات الأخيرة من حياته ، ونحن نجد في ديوانه الثاني :

(١) ديوان الفجر الزاحف ص ٥٨ (حلب : مطبعة الخاد سنة ١٩٦٦) ويضم الديوان الثاني « وداعاً أبا الليل الطويل » قصيدة تنسى كذلك إلى سنة ١٩٤٨ وهي قصيدته التي وجهها إلى المؤتمر الإسلامي في كراتشي ص ٨٧ ، وهناك قصيدة « وداعاً » تسبق القصائد وقد كتبت في كراتشي سنة ١٩٤٧ بعنوان « حين » موجهة إلى زوجة الشاعر (ص ٩) .

(٢) مقدمة ديوان الفجر الزاحف ص : ٣ .

« وداعاً أيها الليل الطويل » قصيدة يعود تاريخها إلى الأسبوع الأخير من حياة الشاعر ويبدو أنه كان قد شرع في كتابتها وعاجلته المنية فلم ينمها ومن ثم حملت عنواناً مزدوجاً هو « النفق » « قصيدة لم تتم » وثبتت عن أن الشعر كان هو الملجأ الأخير الذي كان يلجأ إليه الشاعر فيودعه زفرته حين يضيق به الأفق :

يا شعر ، يا وجسدان ، يا أوزان فني يا أقسى
ما النفع من غواطري أرسلها مع النجوم تطلق
ما النفع من جواهرى أنثرها كواكباً على الشفق
وها أنا تحيط في سحابة أكاد من دجائها أختنق^(١)
كأنها موكلة في بابها مثل السجون منغلقة

فالمرحلة الزمنية إذن في إنتاج الشعر صاحبت الشاعر من البداية إلى النهاية وقد طبع من نتاج هذه المرحلة حتى الآن ديوانان هما « الفجر الزاحف » سنة ١٩٦٦ و « وداعاً أيها الليل الطويل » سنة ١٩٧٤ ، وهنالك ديوان آخر لم يطبع وهو « حادي القافلة » وسوف نحاول أن نقف أمام كل واحد من الديوانين المطبوعين :

أولاً : الفجر الزاحف :

يتكون هذا الديوان من ست وعشرين قصيدة تضمها خمس وثلاثون صفحة من القطع المتوسط ، ويتقدمها إهداء^(٢) ومقدمة موجزة بقلم الشاعر ، وقصائد الديوان كتبت بين سنة ١٩٤٨ أو ١٩٦٦ ، وهي فترة عاش الشاعر معظمها مغترباً عن وطنه الأم عمان ومتقلداً في بقاع مختلفة من العالم العربي والإسلامي بغداد ، والقاهرة ، والكويت ، وباكستان ، وأبو ظبي ، والبحرين ، ومن ثم فقد عكست قصائد الديوان الغربة والحنين إلى الوطن من ناحية ، وعكست كذلك المساهمة في قضايا العالم العربي الوطنية خلال الخمسينات والستينات من ناحية أخرى . ولنستمع إلى هذا المقطع الذي يعبر عن حنين جارف إلى الوطن الأم :

أبداً على عيني وملء فؤادي تبدو رؤاها رائحة أو غادي
فكأنها هي للفؤاد نجيبه وكأنها للعين نور هادي
أحيا على الذكرى فإن فارقتها أمسى منامي مثل شوك قصاد
فارقتها جسماً وعشت خليلها ذكراً يقض مضاجعي ووسادي

(١) في الفعيلة الخامسة من بيت حلال موسيقى وهو بحاجة إلى « وقد مجموع » لكي يستقيم الوزن ، ومع أن القافية في القطوعة موحدة فإن عدد الفعيلات غير متساو ، حيث يبدأ البيت الأول بأربع فاعلات ثم يختلف العدد بعد ذلك .
(٢) يندى الشاعر إلى الشاعر أي مسلم ناصر من سلم الروابي ، والفقير بغيره زعيم الشعراء الصائين الحديثين .

ليلاى قد طال البعاد فأشفقسى فأنا إلى عهد التواصل صاى
كر الزمان وزلزلت أحداثه جلدى وأصمت بالفراق فؤاى
الشوق يدعوى إليك مدلا فأراك طيفا يستقر رقباى
والقلب يفرينسى بوصلك ليلسة فأبيت واسمك فى الدجى أساى

وعلى هذا النحو من مزج الوطن بالحبيبة يتقدم فى بث مشاعر راقية تتوارى من خلالها
ليلاه ممزوجة بالأرض والوطن ، فيخلق المقطع الشعرى صورة كلية واستعارة كبرى
يتضاعف من خلالها التأثير .

وقد يلجأ الشاعر أحيانا إلى التعبير المباشر الذى يتأجج من خلال المشاعر ويتناسب مع
لحظات الثورة العاطفية كما حدث فى قصيدته التى يخاطب فيها « بورسعيد » بعد صمودها فى
حرب سنة ١٩٥٦ :

أبورسعيد يا سكنا لكل مظفر العلم
ويا أرضا بماضرها دعيت للمجد كل ظمى
لقد الحقت حاضرننا بماضى العرب من قدم

وتناسب عنده من خلال الحديث الجميل الشعرية التى تحاول أن تأخذ طابعا تقرهيا
يقترب من النهج المعروف فى شعر الحكمة التقليدية فى الأدب القديم ويتأثر به ، فى مثل
قوله :

إذا عجز الحرّ عما يروم وعز على قوله موضع
فخير له أن يحسب الفلاة فلا هو ينظر أو يسمع
وهما بيتان يذكران بيت البحترى :

وإذا ما جفيت كنت حريسا أن أرى أرى غير مصبح حيث أمسى

والشاعر فى بعض مراحل الديوان يحاول اللجوء إلى فن القصة الشعرية نشدانا لمزيد
من الاحكام والتلاحم العضوى بين أجزاء القصيدة ، وتأثرا بنهج القصة الشعرية الذى كان
يسود فى الشعر العربى عند رواد التجديد خلال النصف الأول من هذا القرن .

ومن القصائد التى ترد فى الديوان على هذا النحو ، قصيدة تنور فى عجم من بحيمات
اللاجئين الفلسطينيين ، ينبعث فيه صوت يدعو إلى اليقظة والتحضر للشار وترهف « فوز »
احدى فتيات العجم إلى الصوت :

وأرغفت فوز نحو الصوت مسمعا
بعثت في النشء حب النار فانتفضت
وكان في قلبه من حبا قيس
تري بهصارح فوزا عن صبايته
فسار نحو أبيها مخاطبا فإذا
وليد أنت مثال النشء في خلق

تقول هنا « وليد » بالنون حادى
فيه متأثر قواد وأجساد
أورى به نار آمال وأشواق
أم يستكين لآلام وارهاق
بالشيخ يعلن عن ترحيبه الأبدى
وأنت رائدهم في وثبة بغيد

وتتقدم القصة لكي تبرز الوطنية بالحب ولكي يجعل المحيان هدفهما الأسمى الانتقام من الأعداء ، وأن يكون ذلك أفضل مهر يتقدم به الغدائي العاشق .

وعلى هذا النحو من المزج بين الوسائل الفنية المختلفة تتقدم قصائد الديوان لكي تعبر عن كثير من قضايا العرب في هذه الفترة التي تراجعت فيها الأحداث من أمثال أحداث العراق سنة ١٩٥٨ ، وزيارة جميلة بوحرید للكوييت سنة ١٩٦٢ ووفاة أمير الكوييت سنة ١٩٦٥ ، وبالجملة فإن الانطباع الذي يخرج به القارئ من ديوان « الفجر الزايف » هو أنه أمام شاعر صاحب قضية ، تنغرس جذوره في أرض عمان وتمتد بعيدا في تربتها ولكن غصونها وأفرعها تحاول أن تمتد ما وسعها ذلك في أفق العالم العربي الفسيح وتتجاوب مع نبضات ومشاعر أبنائه .

وداعا أيها الليل الطويل :

هذا هو الديوان الثاني وقد صدر سنة ١٩٧٤ بعد وفاة الشاعر ، وهو يتكون من ثمان وعشرين قصيدة يسبقها مقدمة واهداء وتقع في ١٢٦ صفحة من القطع الصغير . ومع أن الديوان طبع في فترة متأخرة في منتصف السبعينات ، فإن معظم القصائد المؤرخة فيه تعود إلى الستينات ، بل إن بعضها يعود إلى الأربعينات . فهناك قصيدتان كويتا في الفترة التي كان يقيمها الشاعر في باكستان ، وهي الفترة التي أتاحت له الاتصال باللغة الأردية وترجمته بعض الكتب العربية إليها^(١) ، والقصيدتان هما « حنين » سنة ١٩٤٧ وقد كتبها إلى زوجته من كراتشي ، وقصيدة موجهة إلى المؤتمر الإسلامي في كراتشي سنة ١٩٤٨ ، وهاتيك خمس قصائد تنتمي إلى فترة السبعينات وهي الفترة التي عاد فيها الشاعر إلى وطنه بعد غربة استغرقت ثلاثة وعشرين عاما وبدا وكأنه قد تحقق له الكثير مما كان يدعو إليه لوطنه ولم يقدر له أن يعمر في هذه الفترة أكثر من ثلاث سنوات .

(١) انظر : مقدمة وداعا أيها الليل الطويل ص ٤ .

وأول هذه القصائد هي قصيدة « النيل » وقد كتبها في القاهرة سنة ١٩٧٠ :

ها هو النيل فيه برد لقلبي فلكم ذقت من لساك مدامه
ماؤه البرد للمشوق وفيه يلوح المجد والمنى والكرامة
فهو رغم الزمان يبدي ابتساما واثقا أنه سيطرح دأمه
فتراه على المكساره جلدا تحذ القرم في الصعاب حسامه
لم يرعه تخلف في طريق فلكم مرت الخطوب أمامه

وكان الشاعر من وراء هذه الغنائية الرقيقة يعتصم بالنيل وجلده لكي يتزود لرحلة الكفاح التي طالت لديه ، والتي أوشكت أن تعطي ثمارها وفي بعض القصائد في هذه المرحلة الأخيرة يضع الشاعر سلاحه ليسترخ قليلا ويعنى كما يعنى الآخرون ، وهو يرى الخليج لا كما كان يراه دائما من خلال قضية الكفاح التي شغلته طويلا - بركانا نائرا من الأمواج ، وإنما يراه في لحظة الصفو موجا هادئا ، وغناء راقيا ووجها حسنا :

سألت هل لك في سهرتنا هذى قصيدة
انظر الليل وقد رصع بالألحيم جيبه
وارمق الجو وقد لحن بالصمت نشيده
أفما حرك في القلب أحاسيس جديده
يا حبيبي ... هاهنا اعزف انشادي ولحنى
فلتسلنى إن عندى من خليجى ألف لحن
ولتصلنى فمن الندر شرابى فلتصلنى
ونجاواى على الشاطئ سحر لك يدنى
آه لو أنا اجتمعنا لقيست السعد منى

وهذه واحدة من القصائد القليلة في إنتاج الشاعر التي تلجأ إلى الأوزان المجزوءة القصيرة ، وإلى الروح المرحية ، وإلى استخدام معجم تتردد فيها كلمات مثل « اللحن - الانشاد - رصع ، السهرة ، النجوى ، السعد » وتتشكل من خلالها صور تحرك في القلب أحاسيس جديدة على حد تعبير الشاعر .

لا تكاد القضايا الفنية التي يثيرها الديوان الثانى تخرج في مجملها عن تلك التي أثارها الديوان الأول ، لأن معظم قصائده كتبت في مرحلة تداخلت مع المرحلة التي كتبت فيها قصائد الديوان الأول ، باستثناء قصائد السبعينات وأواخر الستينات ، ولكن هناك قصيدتين

في الديوان تستحقان إشارة خاصة ، إحداهما قصيدة « انفخوا النار » وهي قصيدة يتحرك
إطارها الموسيقى على نحو ينسبها إلى شعر التفعيلة الغنى بالقافية :

أقولوهم :

أو لستم أوصياء
فى الأرضى والسماء
لم يدينوا بالولاء
انهم ليوا حماة اللقطاء
فهم عرب يشنون العدا
هم الموت وصهيون
له طول اليقاء

فالتفعيلة هنا « فاعلاتن » تنوزع على أبيات يحدد نهايتها القافية المتحدة وفي هذه الاطار
فان عدد التفعيلات يسير على النحو التالى (١ - ٢ - ٢ - ٢ - ٣ - ٣ - ٤) ، ومع أن
هذه الظاهرة لا تشيع كثيرا لدى الشاعر فانها تدل على اتجاهه في المرحلة الأخيرة إلى التفتح
على مزيد من التجارب الشكلية في الشعر واغناء موسيقاه بروافد جديدة .

أما القصيدة الثانية فهي قصيدة « كى يتعلم » وهي قصيدة تنحو في موضوعها منحنى
غير شائع في الشعر التقليدى لمنطقة الخليج ، وهو منحنى « أدب الأطفال » والقصيدة تأخذ
هذا المنحنى من خلال موضوعها ، فهي تتحدث عن « زياد » الطفل الصغير الذى يخرج
من عمان في سن السادسة من عمره لكي يتلقى العلم ، ويظهر جلدا وقنرة على تحمل مشاق
الغربة في سبيل هدفه ، والشاعر حين يوجه الخطاب إلى زياد ، يختار ايقاعا موسيقيا يناسب
الموقف ، متمثلا في بحر المتقارب بايقاعه السريع :

زياد إذا عرج الأقربون
وجاء أبوك بعذر حنون
يقول بنى فدتك العيون
تريث هنا اننا راجعون
فلا تبك بل قل بصوت المطيع
لنصحبك بأنى لن أضيع
سأصبر صبر الجريء الجلود
فصبرى أنى ماله من حدود

وتستمر هذه القصيدة بايقاعها السريع تثبت في النفس بعد الطقولة كعنصر بشري هام ، يستلهم الشعر تجاربه ، ويوجه إليه كلماته ، ويعتمد عليه كعنصر في المستقبل تفتح أزهاره التي يراها الشعر بخياله من موقعه في عالم اليوم .

إن شاعرية الطائى متعددة الامكانيات وهو عندما ينظر إليه في اطار الظروف المكانية والزمانية المحيطة به ، وفي اطار التاريخ العام للشعر العرى في منطقة الخليج العرى عامة ، وعمان خاصة ، يعد بكل المقاييس رائدا في مجال اتساع الأفاق أمام الشعر العماني المعاصر من حيث ارتباطه بالشعر الخليجي والشعر العرى عامة ومن حيث ارتياده مواطن جديدة وعزفه على أنغام لم تكن مألوفة بالنسبة له ، وذوبانه في الحركة العامة للشعر العرى الحديث .

عمود الشعر دراسة في المصطلح النقدي

أ. د. توفيق الفيل^(١)

يلور على ألسنة المثقفين في أيامنا هذه مصطلح حول الشعر العرفي في صورته التي توارثناها ، والتي تناقلتها الأجيال جيلا بعد جيل . ذلك هو مصطلح « الشعر العمودي » وما أحسب كل الذين يطلقون هذا المصطلح يعرفون ما يدل عليه . كل لا أحسب الذين أطلقوا هذا المصطلح أرادوا أن يفرقوا به بين ألوان من القول فقط ، دون أن يحمل هذا نوعا من الانتقاص من الشعر العرفي في صورته المألوفة ، والخط من قيمته ، والترويج للون آخر من الألوان .

ولسنا بصدد مناقشة هؤلاء وأولئك في نواياهم ، وما ذهبوا إليه ، فقد أردنا أن نتحدث حول مصطلح قتي ليعرف كثير ممن يتحدثون فيه ماذا يقولون . وحتى لا يفجأهم أحد بالسؤال عن كنه هذا المصطلح فيجدون أنفسهم لا يجيبون جوابا ، ولا يقصصون عن معرفة .

وبادئ ذي بدء نقول : إن الذين أطلقوا مصطلح « الشعر العمودي » أرادوا به الشعر الذي يحيى على شطرين متناثرين . وعلى بحر من بحور الشعر المعروفة التي استنبطها الخليل بن أحمد الفراهيدي ، وأكملها الأخفش بحر أطلق عليه المتدارك ، ومعنى هذا أن الذين يرددون هذا القول يحصرون عمودية الشعر في الوزن وحده ، فالشعر الذي يحيى على هذا البحر ويلتزمه يسمى شعرا تقليديا . أما الشعر الذي ينغض يده من الوزن بهذه الصورة فهو الشعر الحر أو الشعر الحديث .

ومن الأمور التي تلفت النظر ما قام به أحد النقاد المحدثين حين قدم دراسة لها قيمتها من الناحية الفنية ، وقصر « الحداثة » على غير الشعر المألوف ، حتى لنجدته يتجاهل عددا من كبار الشعراء - لا في عصره وحده - بل في كل عصور الأدب . نعم نهدد يتجاهل أسماء

(١) أستاذ البلاغة المساعد بقسم اللغة العربية كلية الإنسانية - جامعة قطر .

عمود حسن إسماعيل ، ومحمد مهدي الجواهري ، وعمر أبو ريشة وأمثالهم لأنهم لم يكتبوا شعر التفعيلة ، فهم في نظره ليسوا من المحدثين ، أو هم ليسوا من أهل الحداثة .

كما أنه مما بلغت النظر ما يذهب إليه بعض المشتغلين بالأدب ، من أن الحداثة لم تعد تتسع لما يسمى « بالشعر الحر » فقد أصبح هذا النوع من الشعر متأعرا لا يساير تطور الفنون ، وأصبحت الحداثة عندهم لما أطلقوا عليه « قصيدة النثر » ، وهكذا لا يكتفى أولئك النفر بالفروج الكامل على ما ألفه العرب ، وسارت عليه أجيالهم ، بل عملوا إلى قطع الصلة تماما بهذا الفن . وإذا كانت « التفعيلة » هي الصلة الباقية التي تذكرهم بالخليل ونحوه وتفاعيله ، وبالعرب وقنوتهم وشعرهم ، فلتذهب هذه التفعيلة إلى الجحيم تحت مسمى الحداثة !

وربما كانت هذه الأقوال تحتاج إلى مناقشة ، لكننا الآن بصدد تجلية الأمر حول مصطلح فني تعارف عليه الباحثون والنقاد ، وليس من حق طائفة من الناس أيا كانت أغراضها ونواياها أن تفسر الأمر على هواها ، وأن تتصرف في تراث أمة ، وكأنه ميراث خاص لها تفعل فيه ما تشاء .

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه : ما المقصود بعمود الشعر ؟ ومتى ظهر هذا المصطلح في النقد العربي ؟ وما مفهومه وأهم قضاياها ؟ وهل بقيت هذه المفاهيم والقضايا ثابتة لم يلحقها تغيير أو تطور ؟ وبعد هذا كله ما الصلة بين شعر التفعيلة وما يسمى « عمود الشعر » ، أو بعبارة أخرى هل يمكننا أن نقول : إن شعر « التفعيلة » شعر عمودي لأنه يرتبط على نحو من الأنحاء « بعمود الشعر » ، حتى وإن خرج عليه في جوانب أخرى ؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة تجعلنا نعود إلى الوراء كثيرا ، بل وتجعلنا نقدم الجواب عن بعض هذه الأسئلة على غيرها . ونقول : إن أول مرة نلتقي فيها بهذا الاصطلاح النقدي في القرن الرابع الهجري ، وكانت على يد الناقد الفذ « علي بن عبد العزيز الجرجاني » صاحب كتاب « الوساطة بين المتنبي وخصومه » . ولقد وجد القاضي الجرجاني متغيرات أصابت الشعر العربي بعد الاتصال بالحضارات المختلفة ، واتساع ثقافة الشعراء ، وبالتالي اتساع الخيال المبدع لديهم ، وإدخالهم في الشعر أموراً لم تكن مألوفاً من قبل ، وهي أمور صدمت العقلية التي ألفت بساطة التعبير والتلقائية فيه ، ومالت إلى ما جاء عفو الخاطر ، ومن خلال البديهة والبعد عن التجويد الفني ، وإعمال الفكر ، حتى إننا نجد من بين الناس من لا يقبل شعر أي تمام ، ويقول عنه^(١) : « إن كان هذا شعرا فكلام العرب باطل » .

(١) الأحمدي : الحسن بن بشر : الموازنة بين الطائيين ، ص ٢٠ ، ت السيد صقر . وانظر أيضا : الموشح في مآخذ الشعراء على الشعراء : للبرزباني : ص ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ت البحاروي .

على أية حال : رصد القاضي الجرجاني بعض المتغيرات التي أصابت الشعر ، وكان من بين الشعراء الذين أسهموا في هذا التعبير « أبو الطيب المتنبي » الذي كان محور الوساطة التي قام بها القاضي الجرجاني .

لقد انقسم الناس حول المتنبي إلى فريقين : فريق يراه الشاعر الحقيقي بهذا الاسم ، على نحو ما نجد عند أبي العلاء المعري ... فقد سما من وجهة نظر هذا الفريق بالفن وبلغ به غاية الإتقان والإحكام ، وحول الحكمة إلى شعر ، بعد أن أضفى عليها جمال الشعر ، وأخرجها من جفاف الفكر إلى حيث خصوبة الخيال ، وجمال العبارة .

وفريق يراه غير جدير بهذا الاسم ، فشعره يتكئ فيه على غيره ، وحكمه مأخوذة من هنا وهناك . وليس له منها ، إلا أقل القليل .. وقد شغل هذا الفريق بالكتابة عن سرقاته وما أخذه من غيره ، على نحو ما فعل الصاحب بن عباد وغيره . ووسط هذا الصراع الذي لا يلتقي فيه فريق بالآخر ويبعد فيه كل منهما عن النصفة والإنصاف يظهر القاضي الجرجاني ليقوم بالوساطة بين المتخاصمين .. لكن هذه الوساطة كانت في الحقيقة أوسع مدى من الوقوف عند أبي الطيب المتنبي . والسبب في ذلك أن المتنبي لا يعدو أن يكون حلقة من سلسلة متصلة الحلقات تبدأ من تلك الفترة الضاربة في القدم ، والتي بدأت فيها المحاولات الأولى للشعر طبعية وهنائة ، وأخذت تقوى وتستقيم حتى استوت فنا له قيمته على نحو ما وصل إلينا من شعر كبار الشعراء .

لقد اتخذ القاضي الجرجاني من الشاعر محورا للدراسة التي يمكن القول بأنها شملت ما سبق من شعر الشعراء الآخرين ، ومثل هذه الدراسة كان ضروريا ليستطيع الناقد الكشف عن شاعرية أبي الطيب ، ومدى إجادته في فنه ، أو إخفاقه فيه ، وهذا كله لا بد أن يكون من خلال مقاييس موضوعية يتحكم إليها ، وإن كانت هذه المقاييس سوف تكون متطورة عن المقاييس التي كانت سائدة قبله . ومن هنا وجد القاضي الجرجاني من المهم أن يبين المقاييس التي كان العرب يتحكمون إليها ، ويفضلون بها هذا الشاعر على ذلك ، أو ينزلون بها هذا الشاعر عن غيره من معاصريه . أما تلك المقاييس فهي التي يقول فيها : « وكانت العرب إذا تناذلت بين الشعراء في الجودة والحس بشرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، وتسلم السيق لمن وصف فأصاب ، وشبه فقارب ، وبده فأغزر ، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته ؛ ولم تكن تعباً بالتجنيس والمطابقة ، ولا تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ، ونظام القريض »^(١) .

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه ، ص ٣٣ - ٣٤ ، ط ٤ الجبلى .

فمن الواضح أن كلمة « عمود الشعر » تأتي في ختام هذه العبارة التي أخذناها عن صاحب الوساطة ، وهي من غير شك كانت محصلة آراء النقاد الذين سبقوا القاضي الجرجاني أبا كانت المدرسة الفكرية والفنية التي كان ينتمي إليها هؤلاء النقاد .

وبعد محاولة القاضي الجرجاني التي أشار فيها إلى ما يطلق عليه « عمود الشعر » جاء المرزوقي شارح ديوان الحماسة الذي جمعه أبو تمام ، وفي المقدمة التي كتبها المرزوقي تحدث عن عمود الشعر حديثا مفصلا ، يبين من خلاله أسسه والمعايير التي يمكن العودة إليها في الحكم بالتزامه أو البعد عنه .

لقد وجد المرزوقي تحولا في الصناعة الفنية ، وجنوحا عن أساليب العرب ، ورغبة في إحداث ألوان طريقة من التعبير ، فأراد أن يميز بين الاتجاهات المختلفة التي تسير على طرق العرب ، ويتحدى بخطى السابقين ، وتشعر بحسنة ، وما يضيفه على الفن الشعري من الجودة فتعمد إلى تسميته والإكثار منه . يقول المرزوقي : « وإذا كان الأمر على هذا فالواجب أن يتبين ما هو (عمود الشعر) المعروف عند العرب ، ليميز تليد الصناعة من الطريف ، وقديم نظام القريض من الحديث ، ولتعرف مواطئ أقدام المختارين فيما اختاروه ، ومراسم أقدام المزيفين على ما زيفوه ، ويعلم أيضا فرق ما بين المصنوع والمطبوع ، وفضيلة الأتي المسموح على الأتي الصعب ، فنقول وبالله التوفيق : » إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة في الوصف - ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال ، وشوارد الأبيات - والمقارنة في التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتامها على تخير من لزيد الوزن ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائها للقافية حتى لا منافرة بينهما - فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر ولكل باب منها معيار ^(١) .

وحين ننظر في تلك الأبواب السبعة التي حددها المرزوقي تحديدا دقيقا - بعد أن أفاد مما قام به القاضي الجرجاني - نجد هذه الأبواب منها ما يتعلق بالمعنى وهو الشرف والصحة ، ومنها ما يتعلق باللفظ وهو الجزالة والاستقامة ، ومنها ما يتعلق بهما معا وهو المشاكلة بين اللفظ والمعنى ، ومنها ما يتعلق ببناء الصورة وهو المقاربة في التشبيه ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومنها ما يتعلق ببناء القصيدة واختيار الوزن الملائم لها .

وأول المبادئ التي تصادفنا في عمود الشعر والتي أخذت شكلها النهائي مصطلحات نقدية على يد المرزوقي هو ما أطلق عليه شرف المعنى ، واهتمام نقادنا القدامى بالمعنى وإعلاهم

(١) مقدمة ديوان الحماسة .

من قدره ، وإرجاع حسن الصنعة إليه في بعض الأحيان - وعند بعض النقاد - يدل على أنهم لم يكونوا يقبلون الشعر الفارغ من المعاني ، أو فارغ المحتوى ، وابن قتيبة يضع الشعر في مراتب أعلاها ما حسن لفظه ومعناه ، وأدناها ما ساء فيه اللفظ ولم يشتمل على معنى جيد ، والثاني ما حسن فيه المعنى ، وقصر اللفظ عن الوفاء ، أما المرتبة الثالثة فهي التي تعنينا هنا والتي قال عنها إن لفظها حسن ولكن إذا فتشتها لم تجد فيها كثير معنى وقد مثل لهذا النوع من الشعر بقول ابن الطبرية :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على هذب المهاري ركبنا ولم يعرف الغادى الذي هو رائع
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح

وعلى الرغم من أن نظرية ابن قتيبة لم ترق بعض النقاد الذين جاؤوا بعده ، ووجدوا هذا الشعر يشتمل على الإيحاء الذي هو لغة الشعر وروحه . فقد وقف ابن قتيبة عند ظاهر المعاني ، وما تفيد الألفاظ ، فلم يقف على ما في قول الشاعر « كل حاجة » كما لم يقف على جمال الجاز في قوله « وسالت بأعناق المطى الأباطح » ، وعلى الجملة لم يصل إلى سر الشعر الذي وصل إليه عبد القاهر الجرجاني ، وغيره من النقاد .

وأيا كان الأمر فقد وجدت طائفة من النقاد وجهت عنایتها للمعنى وفضلت الشعر على أساس منه ، أو جعلته واحدا من أسس المفاضلة بين الشعراء ، وقد جعلوا هذا الأساس محصورا في أمرين هما الشرف والصحة .

أما الشرف ، فليس معناه أن يكون من معاني الخاصة ، فليس يشرف المعنى بأن يكون من معاني الخاصة ، كما لا يتضح بأن يكون من معاني العامة ، كما يقول بشر بن المعتمر في صحيفته الدائنة في البلاغة والنقد ، ولعلهم أرادوا يشرف المعنى المبالغة والميل إلى المثالية ، واجتناب الخافض من الصفات ، والتعلق بالعام منها - حتى وإن كان ذلك مخالفا للواقع - فحين يتغزل الشاعر لا يتحدث عن إحساسه على النحو الذي يعايشه ، بل عليه أن يبلغ ، ويصف حال من بلغ به الوجد متناه .

والنسب الذي يتم به الغرض - كما يحدده قدامة بن جعفر - « هو ما كثرت فيه الأدلة على التهالك في الصبابة ، وتظاهرت فيه الشواهد على إفراط الوجد واللوعة ، وما كان فيه من النصفاء والرفقة أكثر ما يكون من الحشن والجلادة ، ومن الخشوع والذلة أكثر ما يكون فيه

من الإباء والعزة . وأن يكون جماع الأمر فيه ما ضاد التحافظ والعزيمة ، ووافق الانحلال والرخاوة ، فإذا كان النسب كذلك فهو المصائب به الغرض»^(١) .

ولا يخرج أى من الأغراض عن ذلك ، فإذا وصف الشاعر عليه أن يذكر من الصفات ما يتم به المقال - مهما كان الشيء الموصوف - ومهما كان حظه من هذه الصفات ، فالفرس يجب أن يكون كريماً فيه ما في كرام الخيل من الصفات ، ومن هنا كان فرس علقمة مقدماً على فرس امرئ القيس في حكومة أم جندب المشهورة ، لأن علقمة لم يزر فرسه ، ولم يضربه بسوط أو يجره بساق بخلاف امرئ القيس الذي فعل ذلك في قوله:^(٢)

فللسوط الملوب وللساق درة وللزجر منه وقع أخرج مهذب

ومدح الرجل يجب أن يكون بما يحسن في الرجال من الصفات ، وليس بالنظر إلى الصفات الخاصة التي يتصف بها الممدوح ، ولئن كان قد روى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه امتدح زهيراً ، وقال : إنه لا يمدح الرجل إلا بما فيه ، فإن ذلك ينحو منحى أخلاقياً ينسجم وموقف أمير المؤمنين الذي يحرص على الأخلاق أكثر من أى شيء آخر .

لقد ألقى القاضي الجرجاني الكثير من الأضواء على ما يراد بشرف المعنى ، حيث بين أن المقصود بذلك ليس تناول الفضائل الإنسانية ، والمثل الأخلاقية دون سواها ، فالدين والأخلاق شيء ، والشعر شيء مختلف عنهما ، وله قوانينه التي يحكم إليها في حسنه أو قبحه ، يقول القاضي الجرجاني : « فلو كانت الديانة عاراً على الشعر ، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر ، لوجب أن يمحى اسم أى نواس من الدواوين ، ويتخذ ذكره إذا عدت الطبقات ، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية ومن تشهد الأمة عليه بالكفر ، ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الرعي وأضرابهما ممن تناول رسول الله - ﷺ - وعاب من أصحابه ، بكما خرسا ، وبكاء مقحمين ، ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر»^(٣) .

وأما صحة المعنى : فكانوا يريدون بها ألا يقع المنشئ في عطاء ما .. سواء كان هذا الخطأ تاريخياً على نحو ما وقع من زهير في قوله :

فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم كأجر عاد ، ثم تنتج فتتشم

(١) نقد الشعر ، ص ١٣٤ ، ط ١ .

(٢) الأمل ، ص ٧ : ٢٥١ - ٢٥٢ - الشعر والشعراء ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

(٣) الواسطة ، ص ٦٤ .

لأن الصواب أنهم أحر ثمود .

وبعد من الخطأ أيضا مخالفة العرف السائد - وقد جعلوا من الخطأ قول الباحثي :

نصرت لها الشوق اللجوج بأدمع تلاحقن في أعقاب وصل تصرما

فقد جرت عادتهم على أن الدموع تشفى من الشوق ولا تقويه أو تزيد منه .

ومن الخطأ في المعنى ما جاء مثل قول امرئ القيس في وصف الخيل :

وأركب في السروع خيافنة كسا وجهها سعف منتشبر

فالشعر الذي يغطي وجه الخيل يعد من العيوب فيها ، أي أن هذا الفرس لا يعد من

الخياد ، وفي رأي أن الشاعر يتألم في شجاعته ، وعدم اهتمامه بالخطر ، فهو لا يركب خياد الخيل عند الشدة ، بل يركب الخيل المعبية ، ويغطي على عيبها كمال شجاعته وقوته .

ويذكر القاضى الجرجاني أمثلة لما أخطأ فيه قدامى الشعراء^(١) ، لكن هذه الأمثلة تأتي

أحيانا عن عدم إلمام الشاعر بصفات الموضوع الذي يتناوله ، أو عدم معرفته لأحواله كأن

يصف الضفادع بأنها تخاف الماء ، أو يطلق على الجمل صفة الناقة ، أو يزعم خروج اللؤلؤ

من النهر ، وهو لا يخرج من غير الملح .

وفيما يتعلق باللفظ : وضعوا له مبدئين أيضا : الأول أطلقوا عليه الجزالة ، والثاني

الاستقامة ، والجزالة تتحقق عندهم إذا بعد اللفظ عن الحوشية وارتفع عن السقوط ، وجعلوا

عبارة : أن تفهمه العامة إذا سمعته لكنها لا تستعمله في محاوراتها ، وهم يعنون بالعامة عامة

المثقفين ، ويمثلون لهذا النوع بقول الحطيئة :

يسوسون أحلاما بعيدا أناثها وإن غضبوا كان الحفيظة والجدة

أقلوا عليهم لا أبا لأبيكم من اللوم أو سدوا المكان الذي سدوا

أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البنى وإن عاهدوا أوفوا وإن عقدوا شدوا

لكن مبدأ الجزالة هذا غير ثابت ، فاللفظ الجزل في عصر من العصور قد يكون غريبا

في غيره^(٢) ، بل قد يجعل هذا اللفظ ولا يستعمل ، أو يكتسب من الدلالات الاجتماعية

والإيمانيات ما يجعله غير مقبول في الاستعمال ، لكنه من جهة أخرى قد يتاح لمثل هذا اللفظ

(١) الوساطة ، ص ١٠ وما بعدها .

(٢) يرى الدكتور غيسى خلال أن هذا القياس يعطى للألفاظ نوعا من النبل الطليق ، وفيه الخلل لموقع اللفظ من

حسنة . فقد ألقى الحديث ط ٤ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

من الأدباء من يوطيء له الأسلوب ، ويزيل عنه الغرابة ويجعله مأنوساً ، ولعلنا نترك ذلك من لفظ « الأندع » الذي لاحظ النقاد عدم مجيئه حسناً إلا في موضع واحد ، هو أبيات الصمة بن عبد الله التي يقول فيها :

حننت إلى ريبا ونفسك باعدت	مزارك من ريبا وشعباك معا
فما حسن أن تأتي الأمر طامعا	وتخزع أن داعي الصباية أسمعنا
قفنا ودعا نجيذا ومن حل بالحمى	وقل لنجد عندنا أن يودعا
وليست عثيسات الحمى يرواجع	إليك ولكن خل عينيك تدمعا
يكث عيني اليسرى فلما زجرتها	عن الجهل بعد الحلم أسيلنا معا

إلى أن يقول :

تلفت نحو الحمى حتى وجدتني وجعت من الإصغاء لينا واخدعا

كما أن سقوط اللفظ وشيوع استعماله لا يمنع من بلاغته وحسنه إذا تمهياً له الأديب الذي ينتشله من وحدة السقوط ويرتفع به إلى مستوى العبارة الأدبية . وقد يكون في اتخاذ مثل ذلك الشرط ما يتنافى مع بعض الاتجاهات المعاصرة في الأدب التي تدعو إلى الواقعية في اللغة . وهي في سبيل ذلك تدعو إلى استخدام اللغة العادية - حتى ولو كانت عامية - لأنها تتسجم مع واقع من يتحدث بها ، وأما كان الأمر فنحن لا نناقش هذه المبادئ بل نلقى الأضواء عليها لئلا نرى ما التزم به الشعراء القدماء ، وما خرجوا عليه ، بل نرى ما أصاب هذه المبادئ من تطور في القديم والحديث على السواء .

أما الشق الثاني الذي يتعلق باللفظ فقد أطلق عليه « استقامة اللفظ » ، وهذه الاستقامة ينظر فيها إلى اللفظ من حيث جرسه ودلالته ، وتجانسه مع أقرانه حين الضم ، أو عند النظم كما يعبر عبد القاهر .

ولعل الشروط التي وضعوها للفصاحة في الألفاظ - مفردة ومركبة - تكشف عن ذلك فقد اشترطوا في الألفاظ الانسجام والتجانس في الأصوات وسهولة المخرج في الحروف واعتدال الكلمة ، وأن تكون مؤدية للمعنى المراد منها ، فلا تستخدم على نحو يحاكي وضعها اللغوي وعلى هذا عدوا من غير القاصيص تلك المقابلة التي جاء بها البحري بين البكر والأيم وقالوا إن الأيم قد تكون بكراً^(١) وذلك في قوله :

(١) عالجنا قضية الفصاحة بأسهل في بحث لنا عنوانه « الفصاحة - مفهومها ، ثم نتحقق قيمتها الجمالية » ، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت .

نشق عليه الريح كل عشيبة جوب الغمام بين بكر وأبسم
أما الألفاظ التي فقدت التجانس فعل نحو ما نجد في قول مسلم بن الوليد :
فأذهب كما ذهبت غواصي مزنة يثنى عليها السهل والأوعار
فقد قالوا : كان الأولى أن يقول : السهل والوعر : أو السهول والأوعار .

ولم يقف النقاد القدامى « بعمود الشعر » عند كل من اللفظ والمعنى بمعدل عن الآخر ، فلا يوجد معنى دون وجود لفظ يشير إليه ويدل عليه ، كما لا يوجد لفظ لا يعبر عن معنى أيا كان هذا المعنى ولهذا عادوا إلى هذين الشقين ونظروا إليهما معاً ، وقالوا إن عمود الشعر لا يستقيم ما لم يتم الائتلاف بين اللفظ والمعنى . وكانت هذه النقطة جذيرة بالنظر من النقاد لأنها تنظر إلى هذين العنصرين دون تمييز بينهما ، فهي لا تبحث أي العنصرين أفضل من الآخر ومن ثم ينظر إلى الفن من ناحيته ، بل ترى كلا منهما يكمل الآخر .

وقد وجد النقاد أن كل معنى له لفظ يليق به ، وهو أحق بالتعبير عنه ، وذلك ما نجده في صحيفة بشر بن المعتز الذي يرى أنه من حق المعنى الشريف أن يكون له اللفظ الشريف ، وقد سبقت الإشارة إلى المراد بالشرف ، كما أن القاضي الجرجاني يرى أن أنواع الشعر كلها لا تجري مجرى واحداً . فلكل منها مذهب وطريق ، ولهذا يرى : « أن تقسم الألفاظ على رتب المعاني ، فلا يكون غزلك كافنخارك ، ولا مدحك كوعيدك ، ولا هجاؤك كاستعطائك ، ولا هزلك بمنزلة جدك ، ولا تعريضك مثل تصريحك ؛ بل ترتب كلا مرتبته ، وتوفيه حقه ، فلتطف إذا تغزلت ، وتقمض إذا افتخرت ، وتصرف للمدح تصرف مواقفه ؛ فإن المدح بالشجاعة والبأس يتميز عن المدح باللباقة والظرف ، ووصف الحرب والصلاح ليس كوصف المجلس والمدام ؛ فلكل واحد من الأمرين نهج هو أملك به ، وطريق لا يشاركه الآخر فيه »^(١) والقاضي الجرجاني لا يخص الشعر بهذا القول بل يطلب تحققه في الكتابة أيضاً .

ويجعل قدامة بن جعفر^(٢) ائتلاف اللفظ مع المعنى في حسن اختيار القالب الذي يعبر به ، ففي بعض الأحيان يعبر بلفظ مساو للمعنى لا يزيد عليه ، وقد أطلق على ذلك « المساواة » ومثل لها بقول زهير :

(١) الرسالة ، ص ٢٤ .
(٢) نقد الشعر ، ص ١٥٣ ، ١٥٩ .

ومهما يكن عند امرئ من خليقة وإن عالجها تخفى على الناس تعلم
وقول طرفة :

لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى لكالطول المرعى وثياه في اليد
ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلا وبأتيك بالأخبار من لم تزود

كما يجعل من التلاف اللفظ مع المعنى ما أطلق عليه « الإشارة » ويقصد بها التعبير
عن المعنى الكثير باللفظ القليل ، أو أن يتخذ من الألفاظ ما يوحي بالمعاني . فهو يقول :
« الإشارة : أن يكون اللفظ القليل مشتملا على معان كثيرة بإيهام إليها ، أو لغة تدل عليها ،
كما قال بعضهم وقد وصفت البلاغة : بأنها لغة دالة » .

وقد مثل لهذا النوع بقول الشاعر :

هاج ذا القلب من تذكر جميل ما يبيع المتيم المحزونسا
فقد أشار الشاعر بقوله : « ما يبيع المتيم المحزون » إلى معان كثيرة ^(١) .

ويجعل قدامة من التلاف اللفظ والمعنى مجيئه مصورا عن طريق كل من « الكناية »
والتمثيل وهو لا يطلق على الكناية هذا المصطلح بل يسميها الازداف ، ويرى أن من التلاف
اللفظ والمعنى « أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك
المعنى ، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له ، فإذا دل على التابع أبان عن المتبوع بمنزلة
قول عمر بن أبي ربيعة :

بعيدة مهوى القرط إما لنوفل أبوها وإما عبد شمس فهاشم
ومثله قول امرئ القيس :

وتضحى فتيت المسك فوق فراشها نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل

وأما التمثيل فقد قال : « إن الشاعر يريد إشارة إلى معنى ، فيضج كلاما يدل على معنى
آخر ، وذلك المعنى الآخر والكلام يتبين عما أراد أن يشير إليه . مثال ذلك قول الرماح ابن
ميادة :

ألم تك في معنى يدريك جعلتني فلا تجعلني بعدها في شمالكا
ولو أنني أذنبت ما كنت هالكا على خصلة من صالحات فعالكا

(١) نقد الشعر ، ص ٥٥ .

فبدلاً من أن يعبر بطريقة مباشرة عن مراده الذى يتمثل فى كونه يريد ألا يبعده عنه ويتجنبه بعد أن كان قريباً منه ، ويجتنى له - بدلاً من ذلك - عبر بما يجرى مجرى المثل وهو قوله :

ألم تك فى منى يديك جعلتني فلا تجعلني بعدها فى شمالكا
وللكلام حين يساق من خلال المثل ، أو يعقب به وقع لا يكون له إذا جاء على غير ذلك ، وقد أفاض عبد القاهر الجرجاني القول فى هذا^(١) .

ومن هذا القليل قول الشاعر :

راح القطين من الأوطان أو بكروا وصدقوا من نهار الأمس ما ذكروا
قالوا لئسا ، وعرفنا بعد بينهم قولاً فما وردوا عنه وما صدروا
فقد كان يكفى الشاعر أن يقول إنهم تحدثوا بكلام لم يتجاوزوه ، لكنه لم يكن له من الوقع والتأثير ما كان لقوله : « فما وردوا عنه وما صدروا » .

والأساس الثالث مما أطلق عليه عمود الشعر هو الإصالة فى الوصف ، وعنوا بهذا أن تكون الصفات التى يذكرها الشاعر للشيء الموصوف مما يخصه من الصفات فلا يطلق عليه صفة تطلق على سواء ، ولعل ذلك واضح منذ العصر الجاهلى حين سمع طرفة المتلمس يقول :

وقد أتتأسى الهم عند ادكاره بناج عليه الصبغية مكدم
فأطلق عبارته الذائبة : « استنوق الجميل » ، أى صار الجميل ناقة لأن الصبغية صفة تطلق على الناقة .

ومثل هذه المؤاخذه التى جاءت عن طرفة نجدها عند غيره ، فمن غير المسموح به وصف الشيء بما ليس له من جهة ، أو وصفه بصفة لم يرد عن العرب وصفه بها ، وفى هذا الجانب قصور كبير دفع الشعراء إلى التقليد والدوران فى فلك سابقهم وعلى الجملة تطلب النقاد فى عمود الشعر أن تكون صفات الشيء الموصوف مما يكون ألصق به من جهة ، ومن جهة أخرى يجب أن تؤدى هذه الصفات إلى توضيح الموصوف والكشف عنه وتمثيله ، يقول قدامة بن جعفر ، « الوصف إنما هو ذكر الشيء كما فيه من الأحوال والصفات ، ولما كان أكثر وصف الشعراء إنما يقع على الأشياء المركبة من ضروب المعاني كان أحسنهم من أتى فى شعره

(١) أسرار البلاغة ، ص ١٠٨ وما بعدها .

بأكبر المعاني التي الموصوف مركب منها ، ثم أظهرها فيه وأولاهها حتى يتركب بشعره ، ويمثله للحس بنعته ^(١) . فمن ذلك قول أحد الشعراء يصف حجة بالنباعة والاشتهار ، وأنهم في ذلك أشهر من حَيٍّ غرهم :

فنحن الرِّيا وَغِيُوفُهَا ونحن السماكين والمرزم
وأنتم كواكبٌ مجهولةٌ ترى في السماء ولا تُغْلَمُ

ومن هذه الوصف الكاشف عن المراد ، المعبر عنه قول عبد الرحمن بن عبد الله ، المعروف بالقس يصف غناء سلامة وما يكون له من أثر على السامعين ، حيث ينصتون له ، ويسكنون لما يتميز به هذا الغناء من الحسن ، وما يحدثه فيهم من الضرب .

إذا ما عَجَّ مزهرها إليها وعاجت نحوه أذَّنَ كترامُ
فأصغوا نحوه الأصماغ حتى كأنهم - وما ناموا - نيام

ولعل جانباً كبيراً من جمال هذا التصوير ، وما فيه من الخلابة يكمن في تلك الجملة الاعتراضية التي تأتي بين اسم كَأَن وخبرها - كأنهم - وما ناموا - نيام ، فوجود الجملة الاعتراضية ضروري لدفع ما قد يتوهم من أنهم سَمِعُوا الصوت فناموا .

أما الباب الرابع والخامس من عمود الشعر فهما ما يتعلق بتصوير المعاني الجزئية في الشعر إذ هما يخلصان التشبيه والاستعارة .

وفيما يتعلق بالتشبيه اشترطوا في عمود الشعر أن يتم التقريب بين المشبه والمشبه به بحيث يدينهما من حالة الاتحاد .

والتشبيه لا يكون إلا بين أشياء متفقة في جهات ومختلفة في أخرى ، فلا يتم بين الأمور المتشابهة من كل الجهات ، ولا المختلفة من كل الجهات ، والحسن من التشبيه ما كان بين أمرين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفادهما ^(٢) . وقد مثلوا لهذا بقول يزيد بن عوف العليمي الذي شبه صوت رجل يجرع اللبن بصوت المطر ينزل على غيباء من آدم ، وقد أحسن الشاعر اختيار عناصره لأن الأصوات تختلف باختلاف الأجسام التي تأتي الأصوات من احتكاكها ولعل دقة الملاحظة والتقاط أطراف التشبيه من أمور متباعدة هو الذي ضمن له هذا الحسن .

(١) نقد الشعر ، ص ١٣٠ - ١٣١

(٢) نقد الشعر ، ص ١٣١

ولعبد القاهر الجرجاني في التقريب بين الأمور المتباعدة في التشبيه نظرات جمالية كما نحمده بفضل التشبيه الذي يحتاج إلى الفطنة لما فيه من دقة النظر ، « فما شرفت صنعة ولا ذكر بالفضيلة عما ، إلا لأتهما يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ، ونفاذ الخاطر إلى ما لا يحتاج إليه غيرهما » وذلك لا يأتي إلا في الأمور المختلفة التي تحقق الصنعة فيها اتفاقا . فأنت : « إذا استقرت التشبيهات وجدت التباعد بين الشيعين كلما كان أشد كانت إلى النفوس أعجب - وكانت النفوس لها أطرب ، ومكان الاستظراف ، والمثير للدفين من الارتياح ، والمتألف للناظر من المسرة ، والمؤلف لأطراف البهجة - أنك ترى الشيعين مثلين متباينين ، ومؤلفين مختلفين ، وترى الصورة الواحدة في السماء والأرض ، وفي خلقة الإنسان وخلال الروض »^(١) .

وللتقريب بين المشبه والمشبّه به ، أو إيجاد المقاربة في التشبيه طرق عمد إليها الشعراء وحاولوا من خلالها أن يحققوا ذلك الأساس من عمود الشعر ، وقد تناولناها في مكان آخر^(٢) .

أما الاستعارة : فقد اشترطوا المناسبة بين المستعار منه ، والمستعار له ، فلا يحسن التبادل بين ألفاظ لا توجد مناسبة بين معانيها . ولعل السبب في ذلك أن المجاز بصيغة عامة ومن بينه الاستعارة انحراف باللفظ عن مدلوله الذي تعارف عليه أهل اللغة ، فهم قد تعارفوا أن لفظ « الظبية » يشير إلى هذا الجنس من الحيوان ، وحين تنقل اللفظ ليعبر به عن امرأة لا بد أن يكون بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه صلة تما تسمح بنقل اللفظ ، ولا بد من وجود ما يمنع هذا اللفظ من أن يعبر عن معناه الأصل . وإيجاد هذه المناسبة أو اكتشافها من الأمور التي يتفاوت فيها الشعراء ، وبخاصة إذا كانت هذه المناسبة بين أمور متباعدة . فملاك الاستعارة عند القاضى الجرجاني ، تقريب المشبه ، ومناسبة المستعار له للمستعار منه ، وامتزاج اللفظ بالمعنى ، حتى لا توجد منافرة بينهما ، ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر^(٣) ، كما أن الاستعارة تصبح عنده وتحسن على وجه من المناسبة وطرف من المشبه والمقاربة^(٤) ، ولقد كانت الاستعارة من الأمور التي دعت النقاد إلى وضع الضوابط في الاستعمار ، ذلك لأن بعض الشعراء قد وقف على ما تضيفه على الكلام من قوة ، فأكثر منها إلى الحد الذي أضر بالصناعة الفنية ، أو لنقل إنه جعلها ثقيلة على المتلقى ، وأجهدته في إدراك ما ترمى إليه .

(١) أسرار البلاغة ، ص ١٢٣ .

(٢) فنون التصوير البلاغي ، ص ١٢٨ ، ١٦٠ وما بعدها .

(٣) الوساطة ، ص ٤١ .

(٤) الوساطة ، ص ٤٢٩ .

ولما كانت الاستعارة تعتمد التشبيه وتقوم عليه ، وفيها يتم الترحيد بين المشبه والمشي به فإن مما يتوقف عليه قبول الاستعارة أن يسيقها ما أطلق عليه المقاربة في التشبيه وأن يكون الوجه الذي يتم على أساس نقل اللفظ المستعار إلى المستعار له واضحاً . ولهذا نجد عبد القاهر الجرجاني بين أن الاستعارة لا تصلح في كل صور التشبيه ، إذ يوجد من بين هذه الصور ما لا تصلح فيه الاستعارة . فمن بين الصور ما يكون منه على التشبيه فإذا حاولنا فيه المبالغة ، وإعراجه إلى الاستعارة لم يتم لنا هذا ، فلا يمكننا أن نقوم بهذا النقل في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ فنقول فيها مثلاً إنما الحياة الدنيا ماء أنزلناه من السماء ، أو الماء ينزل من السماء ، وذلك كلام لا وجه له .

كما لا يمكننا إغفال التشبيه وتحويله إلى صورة استعارية في قول الشاعر :

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المتأني عنك واسع

ذلك لأن حذف كاف التشبيه ، يخرج إلى غير المعنى المراد : « إنك تجد الاسم في الكثير وقد يوضع موضعاً في التشبيه بالكاف لو حاولت أن تخرجه من ذلك الموضع بعينه إلى حد الاستعارة والمبالغة ، وجعل هذا ذاك لم ينقد إليك ، كالنكرة التي هي (ماء) في الآية وفي الآية الآخر نحو قوله تعالى : ﴿ أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَدٌّ وَبَرْقٌ ﴾ فلا يصح القول : هو صيب دون إضمار أداة التشبيه لأن الموضع الذي تعبر عنه الآية لا يصح أن يجعلوا فيه صيباً »^(١) .

وحين نحاول الكشف عن سبب الرد في الاستعارات التي لم يقبلها النقاد القدماء أو سبب القبول في الاستعارات التي قبلوها واستحسنوا مجيئها . سنجد سبب الرد افتقاد الصلة الواضحة بين المستعار منه والمستعار إليه . فكلمة « عين » تستعار في موضعين : تحسن في أحدهما وتقيح في الآخر ، أو هكنا يراها ابن سنان الخفاجي ، فهي في بيت ابن نباتة :

حتى إذا بهر الأباطيح والزبا نظرت إليك بأعين السوار

تقع حسنة مقبولة ، لكنها في بيت أبي تمام الذي يقول فيه :

قرت بقرآن عين الدين وانتشرت بالأشترين عيون الشرك فاصطلحا

تأتي غير مقبولة ، أو كما يقول عنها ابن سنان : « وقرة عين الدين ، وانتشار عين الشرك من أفصح الاستعارات ، لعدم الوجه الذي لأجله جعل للدين والشرك عيوناً »^(٢) ،

(١) أسرار الملائكة ، ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٢) سر الفصاحة ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

والآمدى يرى^(١) ضرورة أن تكون اللفظة المستعارة لائقة بما استعيرت له ، فالعرب : « إنما استعارت المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يناسبه أو يشبهه في بعض أحواله ، أو كان سببا من أسبابه ، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذى استعيرت له ، وملائمة لمعناه نحو قول امرئ القيس :

فقلت له لما تغطي بصلبه وأردف أعجازا وناء بكلكل

وعلى الرغم مما في كلام الآمدى من الخلط بين الاستعارة والمجاز المرسل ، إلا أنه يشترط في نقل اللفظ من معناه إلى معنى آخر وجود صلة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه ، والاستعارة والمجاز المرسل يستويان في هذا الأمر ، وإن كانت العلاقة في الاستعارة هي المشابية وفي المجاز المرسل غير ذلك .

وعبد القاهر الجرجاني يزيد هذه النقطة وضوحا حين يبين أن الشيء إذا كان وصفا معروفا في الشيء ، قد جرى العرف على أن يشبهه من أجله به ، وتعرف كونه أصلا فيه يقاس عليه كالنور والحسن في الشمس ، أو الاشتهار والظهور ، وأنها لا تخفى فيها أيضا . وكالطيب في المسك ، والخلابة في العسل ، والمرارة في الصاب ، والشجاعة في الأسد ، والفيض في البحر والغيث ، والمضاء في السيف ... الخ ، فاستعارة الاسم للشيء على معنى ذلك الشيء تأتى سهلة منقادة ، وتقع مألوقة معتادة : وذلك أن هذه الأوصاف من هذه الأسماء قد تعرف كونها أصولا فيها ، وأنها أنحص ما توجد بها ، فكل أحد يعلم أن أنحص المنيرات بالنور ، الشمس ، فإذا أطلقت ودلت الحال على التشبيه لم يخف المراد^(٢) .

وتجدر الإشارة إلى أن وضوح الشيء وحده لا يكفي لقبول الاستعارة عند عبد القاهر فمن الضروري عنده تهيئة الكلام بقبولها ، وإلقاء الأضواء الكاشفة عليها ، أو بعبارة أخرى لا بد أن تنسجم الاستعارة مع المحيط الذى ترد فيه ، وتتناغم معه ، وتشترك معه في التعبير عن الموقف .

وعبد القاهر يحدثنا في غير موضع عن أهمية النظم في قبول الاستعارة والمجاز العقلي بقول : « وأنت تحتاج في الأمر الأكثر إلى أن تمهد لها ، وتقدم وتؤخر ما يعلم به أنك مستعير ومشبّه ، ويفتح طريق المجاز إلى الكلمة ، ثم يمثل لذلك بما اتبعه الشاعر في قوله :

وصاعقة من نصله يتكفى بها على أرواس الأعداء محس سحاب

(١) الموازنة ، ص ٢٦٦ .
(٢) أسرار البلاغة ، ص ١٣٠ - ٢٢١ .

فحين أراد استعارة السحائب للأصابع ، مهد الكلام لذلك ، « ولم يأت بها دفعة ولم يرمها إليك بغتة ، بل ذكر ما ينبغي عنها ، ويستدل به عليها ، فذكر أن هناك صاعقة ، وقال : من نصله ، فين أن تلك الصاعقة من نصل سيفه . ثم قال : أروؤس الأعداء ، ثم قال : خمس ، فذكر الخمس التي هي عدد أنامل اليد ، فإن من مجموع الأمر غرضه ^(١) . وقد يطول بنا المقام إذا تتبعنا كل ما جاء عن عبد القاهر في هذا الصدد ، لكننا نشير إلى أنه - كدأبه - يسوق الأمثلة التي تبين غرضه ، وتوضح مراده .

الباب السادس من عمود الشعر يتعلق ببناء القصيدة ، أو ما أطلق عليه القاضى الجرجاني نظام القريض .

وقد يكون من قبيل التزيد الحديث عن بناء القصيدة أو عن النظام الذى أثر عن القدماء فهو يبدأ بالوقوف على الأطلال والبكاء عليها ، ثم يتلو ذلك التسيب ، ثم وصف الرحلة فالمدح ، وقد كان ذلك في قصيدة المدح وحدها .

وقد حاول القدماء والمحدثون التعليل لهذا النظام الذى التزمه الشعراء إلى أن خرج عليه أبو نواس في بعض قصائده ، وقد تناولنا ذلك بالتفصيل في غير هذا الموضع ^(٢) .

أما الباب السابع الذى أشار إليه النقاد في عمود الشعر ، فهو اختيار الوزن المناسب ، وقد عبروا عنه بقولهم على تغير من لذيذ الوزن . وهذه العبارة عامة لم يشر فيها النقاد إلى وزن يمكن أن يكون مناسباً لهذا الغرض من أغراض الشعر أو ذلك .

لقد كانت هذه الأبواب السبعة أو الأسس مبادئ يحتكم إليها في الشعر عامة . وإن كان لكل غرض أسسه التى يتقرب بها ، التى يرجع إليها في الحكم عليه .

وبعد أن بسطنا القول في مبادئ عمود الشعر كما وردت عن نقادنا القدامى نحاول الإجابة عن السؤال الذى سبق . وهو إلى أى مدى التزم الشعراء بمبادئ عمود الشعر ؟

ويمكن أن نجيب عن هذا السؤال بالقول بأن مبادئ عمود الشعر لم تسلم من الخروج عليها في كل الأزمنة ، ومن معظم الشعراء الذين يعتد بهم ، وإن اختلفت درجة مخالفة بعضهم عن البعض الآخر .

فأبو نواس حاول أن يهدم ما يطلق عليه بناء القصيدة ، وحمل حملة عنيفة على أولئك الشعراء الذين يتمسكون بالوقوف على الأطلال ، وهم لم يروا مللاً ، وقد كان أبو نواس

(١) دلائل الإعجاز ، من ١٣٢ - ١٣٣ .

(٢) من قضايا النقد والبلاغة ، من ١٥٠ وما بعدها .

في واقع الأمر يحارب الازدواجية والتقليد اللذين عمدا إليهما بعض الشعراء ، ويظهر ذلك في قوله :

صفة الطلول بلاغة الفذم فاجعل صفاتك لابنة الكرم
تصف الطلول على السماع بها أفلو العيان كأت في الحكم
وإذا وصف الشيء متبعا لم تحل من خطأ ومن وهم

وأما كان مقدار التزامه بما دعا إليه وتمسكه به فقد خرج من هذا الجانب خروجاً واضحاً ، كما أنه خرج عن عمود الشعر في نواح أخرى من بينها الإغراق في الصور المجازية ، وعدم الحماس وجه الشبه القريب في قوله :

بح صوت المال مما منك يشكو ويصيح

وإذا كان النقاد قد أخذوا على هذا الإغراق والبعد فإن في صوره التي أبدعها في الحمر ما يدل على تغير واضح في طبيعة الخيال عنده .

ومن قبل أي نواس كانت ملاحم التغيير تعصف بقوة بتلك الأسس التي حاول الشعراء التزامها ، ولعل صنيع عمر بن أبي ربيعة^(١) وبشار بن برد ومطيع بن إياس وغيرهم ما يؤكد ذلك .

ومن بعد أي نواس كان الخروج الواضح عند مسلم بن الوليد ، حتى دفع ذلك إلى القول بأن مسلم بن الوليد أول من أفسد الشعر ، وإذا كان خروج أي نواس بارزاً فيما أطلق عليه بناء القصيدة ، فإن خروج مسلم بن الوليد كان في تعمله الأخذ بالمحسنات ، والإكثار منها على خلاف ما كان يتم عند سابقيه الذين كانوا يتركون أنفسهم للطبع ، وتأق هذه المحسنات في شعرهم دون قصد ومن ثم لا يظهر لها تأثير سلبى على المعنى .

لقد وجد القدماء للشعر الذى يبعد عن الصنعة ، وما يترتب عليها من استكراه الألفاظ والمعاني تأثيراً في نفوسهم ليس لغيره . وقد ضرب القاضي الجرجاني أمثلة كثيرة ومتنوعة على ذلك^(٢) ، لكن على الرغم من ذلك كان المذهب الأخذ بالصنعة الفنية يتم ، وتتجه الصنعة فيه وجهات مختلفة عند بعض الشعراء حتى أسلمت قيادتها لشاعر كبير هو أبو تمام حبيب بن أوس الطائي . وكانت النقطة التي أحدثتها في الشعر كبيرة جعلت النقاد يذهبون في صنيعة مذاهب شتى ، فبعضهم يحذره ويشتد به ، ويقدمه على أساس منه ،

(١) بحث للكاتب بعنوان : قراءة تالية في شعر عمر بن أبي ربيعة ، مجلة البيان ، الكويت .

(٢) الوساطة ، ص ٢٥ وما بعدها .

وبعضهم يرى فيه إفسادا للشعر ، ونقضا لطريق العرب . وقد وازنوا بينه وبين شاعر آخر - زعموا - أنه لم يفارق عمود الشعر هو أبو عبادة البحتري .

ولعل أول ما أشار إلى التزام البحتري بأصول عمود الشعر وخروج أي تمام عليها ، وأظهر بذلك ما بين الشاعرين من التفاوت في المذهب الذي يبعدهما عن أن يكونا طبقة ، أو أن يقرن أحدهما بالآخر . لعل أول من فعل ذلك - صراحة - ونص عليه هو الآمدي الحسن بن بشر صاحب الموازنة .

لقد وجد من يتعصب لأي تمام ، وهم أهل المعاني ، كما وجد من يتعصب للبحتري وهم الكتاب والأعراب والشعراء المطبوعون وأهل البلاغة . وقد استند كل فريق على أمور في تقديم صاحبه ، إلا أن فريقا من الناس قد جعلهما طبقة واحدة ، ولم يتفق الآمدي معهم لاختلاف المذهب كما أشرنا ، يقول : « وإن كان كثير من الناس قد جعلهما طبقة ، وذهب إلى المساواة بينهما . وإنهما مختلفان ، لأن البحتري أعرافي الشعر مطبوع ، وعلى مذهب الأوائل ، وما فارق عمود الشعر المعروف ، وكان يتجنب التعقيد ، ويستكره الألفاظ ، ووحشي الكلام ، فهو بأن يقاس بأشجع السلمي ، ومنصور الحمري ، وأبي يعقوب المكفوف (الخرمي) وأمثالهم من المطبوعين ، أول .

ولأن أبا تمام شديد التكلف ، صاحب صنعة ، ويستكره الألفاظ والمعاني ، وشعره لا يشبه أشعار الأوائل ، ولا على طريقتهما ، لما فيه من الاستعارات البعيدة والمعاني المولدة ، فهو بأن يكون في حيز مسلم بن الوليد ومن حذا حذوه - أحق وأشبه »^(١) .

وعلى الرغم مما نجد في عبارات الآمدي من تحديد لبعض النواحي التي خرج فيها أبو تمام على ما يسمى « عمود الشعر » . فإن فيها تعميما أوقع الباحثين في لبس . ذلك لأن الآمدي لم يحدد مذهب الأوائل الذي أشار إلى خروج الشاعر عليه ، والتزام البحتري به . كما أن مفهوم الطبع عنده يختلف عن مفهوم الطبع عند غيره من النقاد ، فهو عنده مقابل للصنعة الفنية وعند بعض النقاد يعني الموهبة . يقول القاضي الجرجاني : « أنا أقول - أبديك الله - إن الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ، ثم تكون الدربة مادة له ، وقوة لكل واحد من أسبابه ، فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو الحسن المبرز ، ويقدر نصيبه منها تكون مرتبته من الإحسان »^(٢) .

(١) الموازنة ، ج ١ ، ص ٤٤٤ .

(٢) الوساطة ، ص ١٥ .

ويبدو أن الأمدى ومن سلك طريقه من الذين يجعلون الطبع مرادفا للبدنية والارتجال والتلقائية لا يزالون تحت سيطرة ما كان يعرف في النقد اليوناني وبخاصة عند أفلاطون بالإلهام ، أو عند العرب بشياطين الشعراء أولئك الذين كانوا يقولون من خلاهم والذين يعبر عنهم الشاعر العرفي القديم بقوله :

إني وإن كنت صغير السن وكان في العين بُؤْسٌ
فإن شيطاني أُميرُ الجِنَّ يذهبُ في الشعرِ كلَّ قُرْنٍ

ولكن ما نراه لا يتفق وما ذهب إليه الأمدى ففي شعر البحتري شيء غير قليل من الصنعة الفنية ، وفي شعر الشعراء الذين سبقوه من الجاهليين والإسلاميين شيء غير قليل من الصنعة أيضا ، فالشعر عند العرب - صناعة ككل الصناعات - تلك عبارتهم .

ويذهب الدكتور شوقي ضيف إلى أن تقسيم الشعر العرفي إلى قسمين : مصنوع ومطبوع لا يجد له سنداً من النصوص في الشعر العرفي ذاته - حتى الجاهلي منه - « وأقدم أثر الشعر ومماذجه لا تؤيد هذا التقسيم الذي لا يتفق وطبيعة الشعر العرفي وحقائقه ، فكله شعره مصنوع فيه أثر الكلفة والصنعة »^(١) .

وإذا كنا نتفق مع هذه الرؤية فإننا نضيف إليها ما نراه من اختلاف جهة الصنعة ودرجتها وهذا القول لا يقف عند عصر من العصور دون غيره . فقد يوجد في وقت من الأوقات من هو على شاكله « عبيد الشعر » ومن يقتصد في صناعته . ويبدو أن أبا تمام والبحتري كانا يمثلان هذين الاتجاهين : المغالي في الصنعة والمقتصد فيها . وربما ذهب بعض النقاد إلى ما هو أبعد مدى من ذلك وسوى بين الشعارين على نحو ما نجد عند ابن رشيق القيرواني فقد جاء في معرض حديثه عما يحسن في الصنعة وما يقيح ، أن الصنعة إذا جاءت في بيت أو بيتين مُلَحَّصَتْ ، لأنها حينئذ تدل على جودة شعر الرجل ، وصدق حسه ، وصفاء عاطره ، أما إذا كثرت فإنها تصبح عيباً ؛ إذ تشير إلى التكلف « وليس يتجه البتة أن يأتي من الشاعر قصيدة كلها أو أكثرها متصنع من غير قصد ، كالذي يأتي من أشعار حبيب والبحتري وغيرهما ، وقد كانا يطلبان الصنعة ويولعان بها »^(٢) وليس الخلاف بينهما إلا في درجة الأخذ ، وإحكام الصنعة حتى لا تكاد تظهر عند البحتري ، والاعتساف وأخذ المسائل عن بند ، واختيار الألفاظ التي تملأ السمع عند أبي تمام^(٣) .

(١) الفن ومطابعه في الشعر العرفي ، ص ١٩ - ٢٠ .

(٢) الصنعة ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

ويرى هذا الرأي غير واحد من النقاد المحدثين^(١) وقد عالجنا هذه القضية ووضحنا ما طرأ على الشعر العباسي من تغير ، وما أحدث شعراؤه من التجديد ، ومن بينهم - بطبيعة الحال - أبو عباد البحتري . ومن خلال ما سبق نستطيع القول بأن الشعراء لم يلتزموا عمود الشعر في كل جوانبه ، وأنهم خرجوا عليه ، لقد كان عمود الشعر هذا مجرد قواعد وأسس استعملها النقاد من شعر السابقين ، وبخاصة شعراء ما قبل الإسلام ، وكان الأمدى بعبارة التي أشرنا إليها قد جعل البحتري ملتزما به . وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك .

ولعل أبرز تجاوز لأسس عمود الشعر عند أبي تمام ومن بعده عند من الشعراء كان فيما يتعلق باستخدام المجاز ، حيث لم يكن يلتزم بقرينة الصلة في تبادل الألفاظ ، كما كان يعتمد على تصوير المعنويات ويوغل في تشخيصها على نحو يجهد الذهن للكشف عما وراءها ، وقد تابعه في ذلك أبو الطيب المتنبي . فأبو تمام يجعل للدهر أجدها ، كما يجعل له حواشي ترق ، والمتنبي يجعل للبيض واللب قلوبا كما يجعل للدهر قفادا . وهذا كله بعد خروجنا من الشاعرين على عمود الشعر يؤاخذان من النقاد عليه . لكن تجدر الإشارة إلى ما رآه بعض النقاد من أن خروج الشاعرين ومن لف لفهما كان له نظير في الشعر القديم على نحو قول أبي ربيعة :

هم ساعد الدهر الذي يتقى به وما خير كف لا تنوء بساعد
وقول الكميت :

ولما رأيت الدهر يقلب ظهره على بطنه فعل الممكك بالرمل
وشاتم الدهر العبقى :

ولما رأيت الدهر وعرا سبيله وأبدى لنا ظهرا أجب مسمعا
ومعرفة حصاء غير مقاضة عليه ولونا ذا عثاتين أجدها
وجبة فرد كالشراك ضحلة وصغر خديه وأنفا مجدها

وسبب العيب في تصوير أبي تمام وأبي الطيب المتنبي ليس تشخيص المعنويات والأفعال في صور المجاز . بل السبب في ذلك عدم توطئة الأسلوب وإعادته بحيث يتقبل هذا التحول بالأسلوب^(٢) .

(١) الدكتور شوقي خليف ، الفن ومقاهيه في الشعر العربي ، ص ١٩٢ . والدكتور عبد القادر القط ، إلى طه حسين في عيد ميلاده ، ص ٤١٩ . وانظر القيم الفنية المستعملة في الشعر العباسي ، لكاتب هذا البحث ، وقد عرض فيه للتجديد والصنعة والتجاعبات في الشعر العباسي وعند كثير شعرائه .
(٢) الوساطة ، ص ٤٢٩ .

وإذا كنا قد أشرنا إلى تجاوز عمود الشعر فيما يتعلق بأسس التصوير ، فإن العصر العباسي قد شهد تجاوزات أخرى لعمود الشعر فيما يتعلق بلغة الشعر تلك التي مالت إلى الدمالة والسهولة ، وبعدت عن العراة والحزونة . فاللغة السهلة البعيدة عن العراة هي لغة العصر ، والتعلق بغيرها يضر بالشعر . وقد كان ذلك أحد ما نعى على أبي تمام .

والقاضي الجرجاني يحدثنا عما أصاب اللغة بوجه عام نتيجة انتشار الإسلام واختلاط العرب بغيرهم ، وانتقالهم من البداوة بما يلزمها من الحشونة والجفاء في كل شيء إلى الحضارة وما يترتب عليها من رقة في الطبع ، ودمالة في الخطاب ، ورفق في القول .

لقد تخلصت العربية - بفعل الحضارة - من كل لفظ غث مستثقل - وأبقت على الألفاظ التي لا تقل فيها ولا بشاعة ، وأضحت تلك اللغة هي الأثيرة لدى الشعراء وإن لم يقبل هذا علماء اللغة الذين يبحثون عن الألفاظ الغريبة .

يقول القاضي الجرجاني : « فلما ضرب الإسلام بمجراته ، واتسعت ممالك العرب ، وكثرت الحواضر ، ونزعت البوادي إلى القرى ، وفشا التأدب والتعريف اختار الناس من الكلام أليته وأسهله ، وعمدوا إلى كل شيء ذي أسماء كثيرة فاختاروا أحسنها ممعا ، وألطفها من القلب موقعا ، وما للعرب فيه لغات فاقنصروا على أساسها وأشرفها^(١) .

لقد كان على الشعراء أن يستخدموا لغة عصرهم ، وكثير منهم قد فعل ذلك : « فترققوا ما أمكن ، وكسوا معانيهم ألطف ما سنع من الألفاظ ، فصارت إذا قيست بذلك الكلام الأول يتبين فيها اللين ، فيظن ضعفا ، فإذا أفرد عاد ذلك اللين صفاء ورواقا ، وصار ما تحيلته ضعفا رشاقا ولطفا^(٢) .

ويذهب القاضي الجرجاني إلى أبعد من ذلك حين يجد العيب في غير هذه اللغة ، بل في تكلف الإغراب وتجاوز لغة العصر ، والخلط بينها وبين لغة العصر التي يهدى إليها الطبع ، وهذا ما فعله أبو تمام ودفع به إلى القبح . لقد تكلف ، ومع التكلف المقت ، وتصنع ، وللتنفس عن التصنع نفرة ، وفارق الطبع وفي مفارقة الطبع قلة الخلاوة وذهاب الرواق .

لقد حاول من بين شعراء عصره « الاقتداء بالأوائل في كثير من الألفاظ فحصل منه على نوع من اللفظ فقبح في غير موضع من شعره^(٣) .

(١) الرسالة ، ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٣) الرسالة ، ص ١٩ . وانظر في هذا الكتاب عن القيم الفنية المستحدثة في الشعر العباسي منشورات جامعة الكويت ، ص ٣٤٥ وما بعدها .

وآخر ما جاء من أبواب عمود الشعر هي ما يرتبط بموسيقى الشعر ، أو بالوزن والقافية ، ولم نجد فيما جاء عنهم من أقوال ما يشير إلى تخصيص وزن من الأوزان بغرض من الأغراض ، أو بين أن هذا الوزن أو غيره أليق بهذا الغرض أو ذلك . وربما تركوا للتجربة وحدها إملاء ما تراه ملائما لها من البحور ، لكن قدامة بن جعفر يحدثنا عن ضرورة التألف بين عناصر الموسيقى في الشعر والعناصر الأخرى .

فاللفظ يجب أن يتألف مع الوزن . وهذا الائتلاف يتحقق حين لا يضطر الشاعر من أجل إقامة الوزن إلى تقصير بنية الكلم أو الزيادة عليها أو النقصان منها .

والمعنى يتألف مع الوزن حين يأتي تاما لم ينقص منه الشاعر أو يزيد من أجل إقامة الوزن . « وأن تكون المعاني مواجهة للغرض لم تمتنع عن ذلك وتعديل عنه من أجل إقامة الوزن والطلب لصحته »^(١) ولم يتحقق هذا الائتلاف في قول عروة بن الورد :

فلو أني شهدت أبا سعاد غداة غدي بمهجته يفوق
فديت تيقنيه نفسي ومالسي وما ألوك إلا ما أطيقت
لأنه قلب المعنى إذ مراده أن يقول فديت نفسه بنفسه ومالي .

أما الائتلاف القافية . فإن تكون متعلقة بما يتقدمها وملائمة له ، وليست مجتلبة لمجرد المماثلة للأبيات الأخرى ، ويحسن الشعر إذا أوحى أول البيت بالقافية التي تكمله وتكون تماما له . وقد أطلقوا على ذلك مصطلح « التوشيح » كقول عباس بن مرداس :

هُمْ سَوْدُوا هَجْسًا وَكُلَّ قَبِيلَةٍ بَيْنَ عَنْ أَحْسَابِهَا مَنْ يَسُوذُهَا

ويدخل في هذا النوع من الائتلاف ما أطلقوا عليه « الإيغال » وهو أن يتم المعنى قبل القافية . فيأتي بها الشاعر فيزيد معناها في تجويد ما ذكر كقول امرئ القيس :

كَأَنَّ عَيُونَ الْوَحْشِ حَوْلَ حَيَاتِنَا وَأَرْحَلُنَا الْجَزَعُ الَّذِي لَمْ يُقْبَبْ

هل التزام الشعراء بمبادئ عمود الشعر ؟

بعد أن بينا تلك الأسس النقدية التي أطلق عليها مصطلح « عمود الشعر » علينا أن نبين مدى التزام الشعراء بهذه الأسس . وهل كانت مبادئ صارمة لا يسمح بالخروج عليها أو تجاوزها ؟

(١) نقد الشعر ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

إن مبادئ عمود الشعر - كما سبق القول - لم توجد إشارة إليها قبل القرن الرابع الهجري . ومن خلال حديث سريع للآمدى في معرض الموازنة بين أئى تمام والبحرى ، وقد زعم فيها أن البحرى على مذهب الأوائل ولم يفارق عمود الشعر المعروف . وقد ذهبنا إلى القول بأن البحرى كان شاعرا عباسيا . يمثل حضارة لم تكن قائمة قبله ، وبعد نتاجا لهذه الحضارة ، ومن ثم لا يكون على مذهب الأوائل سواء من حيث الموضوعات التى تناولها أو اللغة التى استخدمها ، أو سبل التصوير التى سلكها . صحيح اختلف تناولها وأسلوبه عن أسلوب أئى تمام ولكنه يعد أقرب إلى عصره من أئى تمام فيما يتعلق بالمعجم اللغوى . فقد كان أبو تمام يحتسب ويتكلف الغريب ، ويجافى طبعه الحضرى فى بعض الأوقات فيخلط الألفاظ الجزلة بالسهلة وبذلك يظهر تغلوت فى أسلوبه . وهذا ما نص عليه القاضى الجرجاني^(١) وما نجاهه فى شعره .

وإذا صح ما ذهبنا إليه فيما يتعلق بشعر البحرى ، أمكن القول - باطمئنان - إن عمود الشعر كان الشعراء قد تجاوزوه حين وضعت أسسه ، ونص عليها النقاد ، بل ربما ذهبنا إلى أبعد من هذا وقلنا إن الشعراء الذين سبقوا وضع هذا الأسس كانوا يعملون عنها فى أشعارهم . لكن إذا تتبعنا النواحي التى تجاوز فيها الشعراء مبادئ عمود الشعر ستكون مضطرين إلى إعادة ما سبق لنا البحث فيه من قيم فنية استحدثت فى العصر العباسى ، وقد شمل البحث وقصد أهم ما طرأ على الشعر العباسى من تغير بما فى ذلك شعر البحرى^(٢) .

ولم يتوقف تفاعل الشعر مع متغيرات الحياة عند الشعراء الذين جاءوا بعد ذلك ، فقد تم خروج على مبادئ عمود الشعر فيما يتعلق بالموسيقى حيث ظهرت ألوان من الشعر تنفر القوافى فيها بعد أن كانت القافية تلتزم فى كل القصيدة . لقد وجدت الخمسات والمسدسات ، بما يعنى أن الشعراء لم يلتزموا هذا الجانب من جوانب الموسيقى ، وقد ظل تجديدهم يرتبط بالأسول الأولى .

وبعد هذا كانت المحاولة الكبرى للتنويع الموسيقى فيما أطلق عليه « الموشحات » ، وإذا صح الزعم القائل بأن نشأتها الأولى كانت فى المشرق ، وأن أول من ابتدعها هو الشاعر الناقد عبد الله بن المعتز ، ثم نقلت بعد هذا إلى الأندلس - إذا صح هذا الزعم - تكون حلقات التجديد ، أو ثقل الخروج فى هذا الجانب قد استكملت . وهذا يعنى أن مبادئ عمود الشعر لم تكن بالصرامة والحدة التى ذهب إليها بعض النقاد ، بل كان الشعراء يتجاوزونها ويخرجون عليها .

(١) الرسالة ، ص ١٩ - ٢٢ - ٢٣ .

(٢) القيم الفنية المستحدثة فى الشعر العباسى من بشار إلى ابن المعتز .

لقد ذهبنا إلى أن مبادئ عمود الشعر هذه إنما كانت المبادئ التي يفاضل بها السابقون بين الشاعر والشاعر ، وهم لم يكونوا يحفلون بالإبداع ، أو يهتمون بالصنعة الفنية المحكمة على نحو ما فعل الشعراء الذين تحدث عنهم القاضي الجرجاني ، والذين عرفوا أن للشعر لغته الخاصة التي تقوم على التوسع في الاستخدام ولا يُدْعَبُ فيها مذهب التحقيق والتدقيق .

وعلى هذا يمكننا أن نقول : إنه يمكن لكل فترة عمود الشعر الذي تأخذ به ، والذي تهتدى بمبادئه ، والتي سيخرج الشعراء عليها ليبدأوا التيسير بمبادئ عمود شعر جديد لفترة أخرى تعتمد على ما سبقها من أسس وترتكز عليها ، لكنها تطور وتجدد فيها ليقتل الصراع والتفاعل قائمين .

والآن يبقى لنا أن نسأل : هل للشعر المعاصر ما يمكن أن يطلق عليه « عمود الشعر » ؟ ، أو بعبارة أخرى هل يوجد من الأسس والقواعد ما يرجع إليه في الحكم على هذا الشعر ؟ أم أنه لا يعتمد أساساً ، ولا توجد له قاعدة ؟

إن كانت الأولى فسوف نقول إن هذا الشعر عمودي ، بمعنى أنه يعتمد الأسس والقواعد التي استقرت في عصره ، وسوف تكون هذه الأسس متعلقة بعناصر الشعر . أى ستتمثل باللفظ والمعنى وطرق التصوير ، والموسيقى ، وبناء القصيدة .

وحتى نقف على جلية الأمر نرى ضرورة العودة إلى هذه القضية في بحث مستقل .

• • •

مصادر البحث

- ١ - أسرار البلاغة : عبد القاهر الجرجاني ، ت النجار ، ١٩٧٧ م .
- ٢ - الأغاني : أبو الفرج الأصفهاني ، ٧ دار الشعب .
- ٣ - إلى طه حسين في عيد ميلاده : د . عبد الرحمن بدوي ، بحث للدكتور عبد القادر القبط .
- ٤ - دلائل الإعجاز : عبد القاهر الجرجاني ، ت محمد عبد المنعم خفاجي ، ١٩٦٩ م .
- ٥ - ديوان الحماسة : المقدمة ، أبو تمام : شرح المرزوقي .
- ٦ - سر القصيدة : ابن سنان الخفاجي ، ت عبد المتعال الصعيدي ، ١٩٥٣ م .
- ٧ - العمدة في صناعة الشعر ونقده : ابن رشيق القيرواني .
- ٨ - القصيدة : مفهومها وم تتحق قيمها الجمالية ، حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، د . توفيق الفيل ، الرسالة السابعة والعشرون .
- ٩ - الفن ومذاهبه في الشعر العربي : د . شوقي ضيف ، دار المعارف ، مصر .
- ١٠ - فنون التصوير البياني : د . توفيق الفيل ، ذات السلاسل ، الكويت ، ١٩٨٧ .
- ١١ - قراءة في شعر عمر بن أبي ربيعة : د . توفيق الفيل ، مجلة البيان ، الكويت .
- ١٢ - القيم الفنية المستحدثة في الشعر العباسي : د . توفيق الفيل ، منشورات جامعة الكويت .
- ١٣ - من قضايا النقد والبلاغة : د . توفيق الفيل ، مكتبة الشباب ، مصر ، ١٩٨٠ م .
- ١٤ - الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء : المرزباني : أبو عبد الله محمد بن عمران ، ت البجاوي .
- ١٥ - الموازنة : بين الطائيين : الحسن بن بشر الأمدى ، ت السيد صقر .
- ١٦ - النقد الأدبي الحديث : د . محمد غنيمي هلال ، الأنجلو ، الطبعة الرابعة .
- ١٧ - نقد الشعر : قدامة بن جعفر ، ت محمد عبد المنعم خفاجي ، ١٩٨٠ م .
- ١٨ - الوساطة : بين المتنبي وخصومه : القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني ، ت أبو الفضل .

**قائمة الأبحاث
التي صدرت في الأجزاء السابقة
من سلسلة «دراسات عربية وإسلامية»**

الجزء الأول

- | | |
|--|---------------------------|
| • قراءة في الترجمة العربية لمعاني القرآن الكريم | د . عبد الرحمن عوف |
| • من قضايا المنهج في علم الكلام | د . حسن الشافعي |
| • المضاربة بمال الوديعة أو القرص في الفقه الإسلامي | د . أحمد يوسف |
| • مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية | أ . د . مصطفى حليم |
| • التجربة الأخلاقية عند ابن حزم | د . حامد طاهر |
| • دراسة الواقع اللغوي أساساً لحل مشكلات اللغة العربية في التعليم | أ . د . السعيد بدوي |
| • فاعلية المعنى النحوي في بناء الشعر | د . محمد حماسة عبد اللطيف |
| • الوثيقة ما هي ؟ دراسة تطبيقية للفصل المدرسة الحديثة | أ . د . حمدي السكوت |
| • قضية التأثير العربي على شعراء التروبادور | د . أحمد درويش |

الجزء الثاني

- | | |
|---|-----------------------------------|
| • مفهوم التطور في الفكر العربي | د . محفوظ عزام |
| • تحليل طائفة الحسد عند المحاسبي | د . حامد طاهر |
| • التأبين في الفكر الفقهي السامري | أ . د . محمد بشاري |
| • تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها | د . أحمد طاهر حنين |
| • تعدد أوجه الأعراب في الجملة القرآنية | د . محمد حماسة عبد اللطيف |
| • تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربي | ر . بلاشير - ترجمة د . أحمد درويش |
| • البراءة الشعرية لدى نازك الملائكة | أ . د . محمد فوج أحمد |
| • موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقي | أ . د . طه وادي |
| • قضية ترجمة الشعر | أ . د . رجاء جبر |

الجزء الثالث

- تأثير الفقه الإسلامي في القانون الانجلويزي
- ابن باجه وفلسفة الاقتراب
- طائفة البجل عند الحافظ
- العناصر الفكرية والفنية في رسالة القرآن
- قضية زواج المرأة في الخليج من خلال الشعر الحديث
- الفقد الجديد وفلسفة المعبر

الجزء الرابع

- المقاربات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة
- تجديد الفكر الإسلامي عند محمد إقبال
- انتشار الإسلام في الهند
- بناء مصر الحديث : محاضرة موجهة لطفة حسين
- احتكاك العرب بالبريتان وآثاره اللغوية
- اللغة العربية ودور القواعد في تعليمها
- أثر المبرد في النحو العربي
- نظرية النظم عند عبد القاهر

الجزء الخامس

- عقوبة السجن في الشريعة الإسلامية
- الوثائق الإسلامية
- حركة التأليف في العالم العربي المعاصر
- حركة الروى في القصيدة العربية
- أسسوات وأثرها في المعجم العربي
- القروة اللغوية العربية
- نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب
- منهج شوقي حبيب في الدراسات الأدبية
- قراءة القصة القصيرة

١٥٤

- أ . د . محمد عبد الهادى سراج
- أ . د . محمد إبراهيم القويص
- د . حامد طاهر
- د . جابر قمحيسه
- د . نورية الرومي
- أ . د . عبد الحميد إبراهيم

- أ . د . أحمد مختار عمر
- د . عبد المقصود عبد الغنى
- د . محمد عبد الحميد رفاعي
- ترجمة د . حامد طاهر
- د . علاء الفضل
- أ . د . محمد حماسة عبد اللطيف
- د . مسكوى ناطق
- د . أحمد درويش

- أ . د . محمد عبد الهادى سراج
- د . عبد الوهاب شرف الدين
- د . حامد طاهر
- أ . د . محمد حماسة عبد اللطيف
- د . رفعت الغزنوي
- الطون شال - ترجمة د . محمد بهري
- أ . د . أحمد طاهر حنين
- أ . د . يوسف نوفل
- د . حسن البنداري

الجزء السادس

- صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن
- المنصر المهمل في حركة التجديد الشعري
- استدعاء الشخصيات التراثية الهندية في منظومة جاويد نامة
- التحليل النصي للقصيدة : نموذج من الشعر القديم
- الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث
- الوظائف اللغوية للروايد في الشعر العربي
- قضية تأويل القرآن بين التراثي ومعاصريه
- حديث عيسى بن هشام
- الملامية والمنظور الإيماني
- تكوين النص الشعري عند حازم القرطاجني
- أ . د . محمود الريس
- أ . د . عبد الحكيم حسان
- أ . د . محمد السعيد جمال الدين
- أ . د . محمد حماسة عبد اللطيف
- أ . د . حامد طاهر
- د . محمد صلاح الدين بكر
- د . محمود سلامة
- د . عصام بهي
- د . عبد الرزاق قسوم
- د . حسن البنداري

الجزء السابع

- اعداد الداعية المنفى
- المنهج الإسلامي في التسمية
- احياء الفلسفة الإسلامية بين مصطفى عبد الرزاق ومحمد الجال
- العلاقات الإسلامية البيزنطية
- حركات التجديد الدينية ودورها في نشر الحضارة الإسلامية في غرب إفريقيا
- الإنتاج الفكري وحق المؤلف
- محاولات التيسير في الشعر العربي (القسم الأول)
- الثنائية في الفكر البلاغي
- نظرية الأخذ المنفى عند حازم القرطاجني
- أ . د . حسن الشافعي
- أ . د . يوسف إبراهيم
- أ . د . حامد طاهر
- أ . د . علي الجزوري
- أ . د . عبد الله عبد الرزاق
- أ . د . شعبان خليفة
- أ . د . صلاح زواي
- أ . د . محمد عبد المطلب
- د . حسن البنداري

الجزء الثامن

- نحو استكمال علامات الرسم الإملائي في القرآن الكريم
- أنشود جديدة على تفسير سورة يوسف من خلال اللغة المصرية القديمة
- رؤية الجبرتي للحركة السلفية في مصر وشبه الجزيرة العربية
- الترجمة ودورها في الفكر العربي
- المنهج في كتاب سيويه
- مجازلات البشير في البحر العربي (القسم الأخير)
- المصطلح ودلالته في الدرس الصوتي عند العرب (القسم الأول)
- التراث والأصول الأوربية للحدائق
- القائد المتخصص وتوثيق الشعر عند ابن سلام
- أ . د . محمد حميد الله
- ترجمة : د . محيى الدين بلعاجي
- أ . د . رمضان السيد
- د . نازك زكي
- أ . د . حامد طاهر
- أ . د . صلاح الدين بكر
- أ . د . صلاح روائى
- د . رفعت القرونائى
- أ . د . عبد الحكيم حسان
- د . حسن البندارى

رقم الايداع بدار الكتب : ٨٩/٦٣٥٣

مطبعة العمرانية للأوقاف

ت : ٥٢٧٥٥٠

يطلب من : مكتبة الانجلو المصرية ١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة
مكتبة مديولى - ميدان طلعت حرب - القاهرة
مكتبة الزهراء ٦ شارع عبدالعزيز - عابدين - القاهرة